سواء كانت متعلقة بالذوات او الماهية او نفس الصفات والاحكام وان الاحكام العقلية والعرفية
والعادية ليست من الفقه وكذا الاحكام الشرعية الاصلية سواء اريد بها امثال ان الله موجود وحي
وعالم وسميع وبصير او امثال الكتاب حجة والسنة حجة والاجماع حجة او امثال معرفة الله واجبة
والتصديق بمحمد صلى الله عليه وآله واجب فان قلت اذا كان المراد بالاحكام الشرعية الاصلية
القسم الاول لها فالقسمان الاخيران لم يكن العلم بها من الفقه لان العلم بها غير متعلق بكيفية العمل
بلا واسطة واذا لم يكن منه ففي اي علم من الشرعيات مع انهما ماخوذان من الشرع والاحكام المأخوذة
من الشرعية منحصرة في الاصلية قلت ما كان من القسمين يستقل باثباتهما العقل فليس من الاحكام
الشرعية لان المراد بها ما يجب اخذها من الشرع ولا اعتماد للعقل فيها كما ان ما كان من القسم الاول
كذلك ليس من الاحكام الشرعية وما ليس منها كك فهو من الاحكام الشرعية الفرعية لان المراد
بها كما عرفت ما كان المقصود منه العمل والقسم الثاني كك وكذا القسم الاخير لان المقصود منه العمل
اعني تحصيل ما يحصل به المعرفة والتصديق بناء على ان التصديق والمعرفة يتعلق بهما التكليف
وان قلنا انه يكفي في التكليف بالمسبب القدرة على تحصيل السبب فلا حاجة الى هذا التكليف
بناء على ان العمل اعم من عمل الجوارح وعمل القوى فتامل ثم انه قد اورد على التعريف ايرادين شهيرين
الاول ان الفقه اكثره من باب الظن لانه مبني غالبا على ما هو ظني السند او الدلالة والتعريف
لا يصدق عليه لاعتبار العلم فيه واجيب عنه باجوبة منها ان ظنية الطريق لا تنافي قطعية علمية
الحكم واورد عليه ان هذا انما يناسب مذهب المصوبة القائلين بان حكم الله تابع لظن المجتهد
فكل ما ادى اليه ظن المجتهد هو حكم الله واقعا وصواب لا يكون خطاء وتصدى بعض المحققين
لدفعه بان الحكم الشرعي على قسمين ظاهري وواقعي ومراد من يجيب بهذا الجواب عن المخطئة
بالحكم الحكم الظاهري لا الواقعي وفيه ان ما يحصل للمجتهد امران احدهما وهو مقدم ان الامر
الظاهري واجب على عامة المكلفين وهو مستنبط عن الادلة التفصيلية والثاني ان ذلك

الامر حكم الله في حقي او له مظنون له اذا كان حاصلا من الامارة الشرعية والثاني قطعي على انه قطع
حاصل من القياس المركب من مقدمتين الاولى منهما حدسية وهي ان هذا ما ادى اليه ظني والثانية اجماعية
او مدلوله لدليل الرابع وهي ان كل ما ادى اليه ظني فهو حكم الله في حقي والمراد بالحكم في التعريف هو
الامر الاول لانه الحاصل من الادلة التفصيلية فان الثاني حاصل من الدليل المطرد والحكم الظاهري
انما هو الامر الثاني دون الاول الا ان يقال انه يمكن ان يقال ان الثاني ايضا حاصل من الادلة التفصيلية نظرا
الى انه لو لم يحصل الاول من الادلة التفصيلية لم يحصل الثاني وان الفقه انما هو العلم بالامر الثاني
وهذا يحتاج الى بيان والاولى لا يخفى الظاهر من التعريف لا يليق به ومنها ان المراد بالعلم هو
الاعتقاد الراجح وقد اخترناه كما اشرنا اليه وقد قيل لشيوع استعماله فيه سيما في الاحكام الشرعية وهو
ممنوع والثاني ان المراد بالاحكام اما جميع الاحكام كما هو ظاهر الجمع المحلى باللام فيخرج اكثر افراد المعرف
ان لم يكن الكل خارجا وان كان المراد بها ما يعم الجميع والبعض فيلزم دخول علم المقلد ببعض الاحكام
واجيب عنه بوجهين الاول ان المراد جميع الاحكام كما هو ظاهر الجمع المحلى باللام ونقول ان المراد
بالعلم بالاحكام التهيؤ له والاقتدار عليه واطلاق العلم على التهيؤ شايع في العرف فانه يقال فلان
علم النحو ولا يريدون انه حاضر عنده على التفصيل ولا يخفى ان يرد المثال ان فلانا يعلم
الخياطة استعمل العلم في الملكة الصادرة عن الممارسة في العمل فان العلم في الفنون على النحو انما
استعمل في الملكة الصادرة عن تكرار العلم بالمسائل والملكة في الفقه ليس من ذلك القبيل ومع
ذلك المناقشة ايضا بحالها فانا نقول وعليه ينبغي ان يقيد الاحكام بالاحكام الواردة على فقيه والا فقد
يمكن لكل فقيه ان يعلم جميع الاحكام لان الاصول وان كانت متناهية الا ان فروعها غير متناهية
ولا يمكن الاحاطة بها الا للحي القيوم فعدم الاقتدار على ردها الى اصولها ادى بعدم الامكان و
الثاني ان المراد به ما يعم الجميع والبعض ونقول ان غير المجتهد لا يمكن له العلم بالحكم الشرعي الفرعي
عن الدليل نعم يجوز للمجتهد المتجزي ذلك وهو بالنسبة الى ما اقتدر على استنباطه فقيه فان قلت

ان المجتهد بالقوة

ان المقلد بعد اخذ المسئلة من المجتهد ولو بالواسطة الشرعية يقول هذا ما افتى به المفتي العادل وكلما
افتى به المفتي العادل فهو حكم الله في حقي فهذا حكم الله في حقي فيحصل له العلم بالحكم الشرعي عن
الدليل قلت اولا ان الفقه هو العلم بان الامر الفلاني واجب على عامة المكلفين ولا يحصل للمقلد
ولو حصل لبعض الناس بسبب حسن ظنه بمفتيه فهو انما هو من حسن الظن لا من الادلة التفصيلية
الكتاب والسنة والاجماع ودليل العقل وثانيا ان ذلك ليس من الادلة المعهودة التي طريق العلم
المجتهد فتدبر ثم انه قد يورد على التعريف انه لو كان المراد بالاحكام جميع الاحكام لا يشمل الحد شيئا
من المحدود لانه ما من فقيه الا ويتردد في تحقيق المسائل ويتوقف فيه لتعارض الادلة فلا يحصل العلم
بجميع الاحكام من الادلة التفصيلية لواحد والتخيير في المسئلة ليس تخييرا شرعيا بل انما يكون تخييرا
عقليا بطريق النقيض ويمكن الجواب عنه بما اشرنا اليه من ان المراد جميع الاحكام الواردة على الفقيه
الواحد فتدبر ويمكن ان يدفع بان المراد بالحكم له ما يعم ذلك وعلى القول بان التكليف ح انما يكون
الرجوع الى الاصل البرائة يندفع الايراد بالمرة وان الحكم الشرعي الفرعي هو خطاب الله المتعلق بافعال
المكلفين على سبيل الاقتضاء او التخيير او الوضع والمراد بالخطاب كما قالوا هو الكلام الموجه نحو الغير
فعلى هذا قوله تعالى اقيموا الصلوة مثلا حكم شرعي فرعي وقد قالوا انه دليل له فيلزم اتحاد الدليل
والمدلول وقد يجاب عنه بان الدليل هو الكلام اللفظي والحكم هو الكلام النفسي وعلى هذا فيجاب
عنه بانه لا يحصر الحكم الشرعي عبارة عن خطاب الله به ما اقتضاء الخطاب وجوبا او عدما ما يمنع
من النقيض او لا او تخييرا كما في الذكرى حيث قال بعد تعريف الفقه والمراد بالاحكام ما اقتضى
الخطاب وجوده او عدمه ما يمنع من النقيض او لا او تخيير وهي الوجوب والحرمة والندب والكراهة
والاباحة والسببية والشرطية والمانعية والصحة والفساد يرجع الى الاقتضاء والتخيير وحيث
احكاما وزيد الشهيد الثاني في تمهيد القواعد في تعريف الحكم الشرعي حيث قال الحكم
الشرعي خطاب الله تعالى او مدلوله خطابه المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء والتخيير او الوضع

ولايجوز في الجواب ان الموجود في ان المراد بالاحكام الشرعية الفرعية في تعريف الفقه ما يراد بالحكم الشرعي كما يظهر من الذكرى وليس كذلك كما قد بينهما عليه وقيل في الجواب والذي يحتاج الجزئي في حده هو جميع الاحكام

عبارة عما علم ثبوته من الدين بديهة بالاجمال ولا له عبارة عن الخطابات المفصلة فانا نعلم اولا بالبديهة ان لاكل الميتة واكل الربا مثلا حكما من الاحكام ولكن لا نعرفه بالتفصيل الا من قوله حرمت عليكم الميتة وحرم الربا وامثاله فلان معرفة الموضوعات كالعبادات والمعاملات وظيفة الفقه فلابد من شمال التعريف عليهما وليس يشتمل عليهما ويمكن الجواب عنه بان ما كان منها وظيفة الفقه فهو داخل فيه كما اشرنا اليه في الحاشية وما كان منها خارجا عنه فلا باس ثم وقد يورد ايرادات اخر لا مجال لا يرادها ولعله لا فائدة فيها بعد بها ولعدم الجواب يظهر بالتامل فتامل فقد ظهر من تعريف الجزئين المعنى التركيبي اذ لا يحتاج معرفته بعد معرفة الجزئين الا الى وضع الهيئة اعني التركيب الاضافي ولعله ظاهر وربما يقال ان اضافة اسم المعين يفيد الاختصاص وهو غير ثابت بل يكفي في مطلق الاضافة ادنى المناسبة لان الاصل في الاستعمال الحقيقة كما هو مختار السيد رضي الله عنه وقد اخترناه وعلى المشهور بين المتاخرين لابد من التوقف ولعلم ان الاختصاص غير الحمد فلو بنا في تسليم العهد في منع الاختصاص ثم ان ثبت استعمال لفظ اصول الفقه باعتبار المعنى الاضافي فلعل الظاهر ان المراد بالاصل فيه القاعدة دون المعنى اللغوي لانه معنى مجازي له ولان ما يبنى عليه الفقه شامل لما يتوقف عليه الفقه من العلوم والشرائط وليس الكل مرادا بل المراد انما هو القواعد التي تخرج بها وسمي لاجلها اصول الفقه دون الدليل لان القواعد المستخرجة ليست ادلة الفقه فان ادلته الكتاب والسنة والاجماع ودليل العقل فقيل ولانه لو اراده اللغوي ليشمل ادلة الفقه اجمالا وغيرها من عوارضها ومباحث الاجتهاد والتقليد وغيرها منه نظر لانه لا حاجة الى شمول ادلة الفقه فان المراد بالادلة اجناسها من الكتاب والسنة والاجماع ودليل العقل فهي موضوع اصول الفقه وسائر العلوم المدونة انما هي موضوعة للمسائل المخصوصة او العلم بها او الملكة الحاصلة من تكرر ادراك مسائلها نعم لو كانت موضوعة للمسائل يشمل الموضوع لاشتمال المسئلة عليه كما يشمل المحمول التي تكون من عوارضها

ذاتية لموضوع العلم

ذاتية لموضوع العلم وشمالة على مباحث الاجتهاد والتقليد غير محتاج اليه اذ الظاهر ان باب الاجتهاد والتقليد ليس من اصول الفقه بل هو خارج عنه ملحق به على ان الاصل بالمعنى اللغوي لا يشمل باب الاجتهاد والتقليد او ليس الفقه مبنيا عليه وربما يقال في توجيه الاصل لو ثبت انه لو جعلنا المراد منها اي من الاصول نفس الادلة فقط يلزم النقل المرجوح والمراد من لزوم النقل ليس نقل لفظ اصول الفقه عن معناه الاضافي الى المعنى العلمي اذ هو بالاضافي عنه بل المراد لزوم النقل في مدلول العلم ولعله يظهر ضعفه بما قلنا فلا نطول واما تعريفه باعتبار المعنى العلمي يعني العلم الجنسي هو العلم بالقواعد المستخرجة لاستنباط الاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية البالغة عن الكتاب والسنة والاجماع ودليل العقل من حيث انها يستنبط منها الاحكام الشرعية الفرعية او نفس تلك القواعد او الملكة الحاصلة من تكرر ادراكها على اختلاف والمراد بالقواعد ليس جميع القواعد بل الغالب منها بحيث يقال في العرف ان الفلان يعلم قواعد الاصول وينبغي ان يعلم ان علم اصول الفقه ليس كسائر العلوم التي تكون عبارة عن مسائل معهودة غير محتاجة اختبارها السلف او العلم بها بل هو عبارة عن مسائل وجهها ذات الاصول بنفسها انه لا يتحقق ضبط المسائل التي يجمعها غيره انه اصولي وعالم بعلم الاصول فليتامل ولا يضر بالتعريف خروج باب الاجتهاد والتقليد وبعض المبادي اللغوية والمنطقية والكلامية التي تذكر في كتب اصول الفقه لانها خارجة عنه وانما يذكر فيها للمناسبة او لعدم تحقيقها في غيره ذات العلم مع كونها مبادي له فتامل **فائدة** اعلم اولا ان مبادي العلم ما يبتنى عليه مسائل العلم وهي اما تصورات واما تصديقات اما التصورات فهي تعريف موضوع العلم وتعريف اجزائه وجزئياته واعراضه الذاتية وهي انما تحصل بالحدود واما التصديقات فهي مقدمات بعضها بينة بنفسها ولا تحتاج الى البينات لكونها اولية وتسمى علوما متعارفة وما سوى متعارفة وهي المبادي على الاطلاق اي لا يكون مبادي بالقياس الى علم ومسائل بالقياس الى علم اخر واما غير بينة بنفسها لكن يسلمها المتعلم بحسن ظنه بالمعلم وتسمى اصولا موضوعية وان كانت مع الانكار والتشكيك فيها فيسمى بالمصادرات وقد يكون مبادي بالنسبة الى علم ومسائل بالنسبة الى اخر اذا عرفت ذلك فاعلم ان العلة منطابية اه وقال في

التهذيب ومباديه التصديقية من الكلام والنحو والصرف والتصورية من الاحكام وقال السيد عميد الدين قدس سره
في شرحه اما الكلام فلان العلم بادلة الاحكام الشرعية وكونها مفيدة لها شرعا يتوقف على معرفة الله تعالى
معرفة الوجوب الشرعي بدون الموجب محال وعلى معرفة صفاته من كونه قادرا عالما مريدا وعلى معرفة
رسوله ص وعلى ثبوت صدقه المتوقف على ادلة المعجزات عليه والبحث في هذه الامور انما يكون
في علم الكلام واما اللغة والنحو فلان الادلة ماخوذة من الكتاب والسنة وهما عربيان والاحتجاج
من الالفاظ انما يكون بعد العلم بمعانيها اللغوية من جهة الحقيقة والمجاز والعموم والخصوص والافراد
والاشتراك والحذف والاضمار وغير ذلك ويجب معرفة مدلول الحركات الاعرابية والصيغ المختلفة
والتصاريف المتباينة بحسب الوضع وغير ذلك مما يبين في علم اللغة والنحو واما الاحكام اي معرفتها
من حيث التصور فلان الناظر في هذا العلم انما ينظر في ادلة الاحكام الشرعية فيجب ان يكون متصورا
لها دون حصار المبادي التصورية لهذا العلم نظر انتهى ويرد عليه ان هذا انما يكون دليلا على توقف
العلم بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية على اللغة والنحو والصرف والعلم بالقواعد التي
يستنبط منها الاحكام الشرعية الفرعية على ان مطلق توقف علم على امر لا يوجب ان يكون العلم الاخر
من مبادي ذلك العلم فان المبادي التصديقية عبارة عن القضايا التي جعلت من مقدمات القياسات
التي يترتب لاثبات مسائل العلم كما هو مصرح في موضعه والا يلزم ان يكون العلوم المذكورة مبادي
لعلم التفسير والحديث ايضا وايضا لو كان المبادي عبارة عن كل ما يتوقف عليه العلم يلزم ان يكون
مباحث المبتدا والخبر والفعل والفاعل ومباحث الجمع والتثنية والتصغير الى اخر مباحث النحو
والصرف من مبادي علم الفقه لتوقف مسائله … في قوله من الكلام الخ ويرد عليه ايضا
ان مبادي العلم من اجزائه فيلزم ان يكون النحو والصرف جزء اصول الفقه او الفقه اللهم الا ان يقال ان هذا
اصطلاح غير الاصطلاح المعروف في كتب المنطق ويمكن توجيه كلام العلامة طاب ثراه بان يراد
من المبادي ما قاله العلامة الشيرازي ويمكن ان يوجه لكون الاحكام من المبادي التصورية انتهى انه

يحمل على نوع الموضوع او نوع عرضه الذاتي ليس من العوارض الذاتية لكون عروضه بواسطة الامر الاخص ويمكن
دفعه بان حمله على الاخص بواسطة حمله على الاعم او بان ذلك من قبيل تحليل الموضوع على سبيل التقابل كالحركة
والسكون فانهما من الاعراض الذاتية للجسم … على سبيل التقابل فان الجسم في عروضهما لا يحتاج الى
ان يصير نوعا خاصا حتى يتهيا لاستعداد لقبوله بخلاف الضحك … وعدمه بالنسبة الى الحيوان ثم وزاد …
شيخنا ايده الله في الحاشية وقد يكون موضوع المسئلة جزء موضوع العلم او اعراضه جزئية او اعراض
تبعا للقدماء والتحقيق ظهر مما ذكرنا ثم قال فالبحث عن جواز نسخ الكتاب وعدمه ونسخه بالخبر الواحد
وعدمه وجواز نقل الخبر بالمعنى وعدمه ونحو ذلك بحث عن عوارض ذات الموضوع وما قد يذكر مثال
ذلك بقولهم الكتاب … السنة حجة ونحو ذلك لا يرجع الى محصل اذ ذات … كونه دليلا والغرض
ان التكلم بعد كونها ادلة وهو خارج عن الفن وبيانه ليس من علم الاصول بل هي من توابع علم الكلام والبحث
عن جواز النسخ قبل حضور وقت العمل وعدمه بحث عن عوارضه الذاتية والبحث عن ان المحكم مقدم
على المتشابه والنص على الظاهر بحث عن عوارض جزئيات الموضوع وكذا العام والخاص والمطلق و
المقيد والمجمل والمبين وقد يعد من جملة ذلك البحث عن كون الخبر الواحد حجة والاجماع المنقول حجة و
ليس بذلك اذ ذلك كلام في تعيين الدليل لا في عوارض الادلة فتدبر والبحث عن ان الامر للوجوب وعدمه
والنهي وعدمه … بحث عن اجزاء الموضوع وفيه انه لا فرق بين الامر والحكم حتى يعد الاول
اجزاء والثاني من الجزئيات وانهم الاجزاء التي تصير موضوع المسند هو الاجزاء الذهنية لا الاجزاء
انتهى ثم اعلم ان تمايز العلوم عبارة عن المسائل التي يكون البحث فيها عن العوارض الذاتية لموضوع واحد
موضوعات متعددة … مناسبة … ولا يمتنع عند العقل ان يجمع مسائل غير متناسبة في الموضوع
على الوجه المذكور ويعد علما واحدا **فائدة** يستفاد من كلامهم ان الموضوع ما يبحث في
العلم عن عوارضه الذاتية وهي اللاحقة له لذاته او لجزئه او لعرض يساويه وان ما يعرض الاخص ليس عرضا
ذاتيا للاعم … فان المراد الخارج المحمول والاخص من شي يحمل عليه لان المحمول لا بد

يكون عاما او مساويا فيصل هذا لا يكون ما يجري لاقسام الادلة من عوارض الادلة فالبحث عنه في الاصول استطرادي

اللهم الا ان يجعل الموضوع الادلة واقسامها كلياتها وفيه نظر فان العام والخاص لا يجعلان من عوارض كلي

موضوعين لعلم واحد حقيقة على طريقة من يجعل العارض للجزء الاعم من العوارض الذاتية كما هو المشهور

من ظاهر كلامه او يجعل الموضوع نفس الاقسام لان الدليل حقيقة انما هو الجزئيات وهاهنا خمسة قريب ومن

اقسام الكتاب والسنة والاجماع ودليل العقل كالامر والنهي والعام والخاص والمطلق والمقيد والمجمل

والمبين والخبر الواحد والمتواتر والمنقول بالمعنى والمنقول باللفظ والصحيح والموثق والحسن والضعيف

والمنجبر بالشهرة والاجماع والحدث والحدثي والكوفي واصل البراءة والاستصحاب الى غيره الى بعيد

وهو الكتاب والسنة والاجماع ودليل العقل ولا شك ان يجعل الموضوع الجنس القريب وعلى مذهبه

لا يكون ما يجري من الجنس البعيد خارجا عن العرض الذاتي للجنس القريب والبحث عنه استطرادي كالبحث

عن الكتاب بانه حجة وكذا الخبر والاجماع ودليل العقل وكالبحث عن الكتاب بانه يجوز نسخه بالخبر الواحد

او تخصيصه وعن الخبر بانه يجوز نقله بالمعنى وغيره ذلك ثم لا يستفاد من كلامه ان الامر والنهي والعام

والخاص والمطلق والمقيد والمجمل والمبين من العوارض الذاتية للادلة وفيه نظر فان الظاهر ان الامر

ان الدليل نفس ام زيد منه وحمل الامر عليه حمل العرض على معروضها وهكذا في النهي والعام والخاص

وامثالها لان ذلك بسبب الدلالة على الطلب الحتمي والدلالة بسبب الموضوعية وهي بسبب الوضع

والوضع خارج عن ذات اللفظ فليس لازما لذاته وفيه ان الدليل ليس ذات اللفظ بل ذاته مع وصف

الدلالة وحينئذ تكون الدلالة ذاتية له فحمل الامر على ام زيد حمل الذاتيات ثم واما الحاجة اليه فلان

الله تعالى انعم علينا وشكر المنعم واجب عقلا ولا يتادى الا بالاتيان بما هو مرضي عنده والاجتناب

عما هو مكروه عنده وهو لا يحصل الا بمعرفة المرضيات والمسخوطات واجبة وهي يتوقف على مسائل

في العقيدة ومقدماتها والفقه لا يحصل الا بالاستنباط عن الادلة والعلم المتكفل لبيان الادلة كيفية استنباطه

عنها هو علم اصول الفقه كما تبين انشاء الله تعالى في المقصد السادس ولان الله تعالى لم يخلقنا عبثا بل انما

خلقنا للعبادة

خلقنا للعبادة وهي متوقفة على الفقه والفقه على اصول الفقه ولعلك تطلع منه ان الفقه بعد المعرفة بالله

تعالى افضل العلوم وعن ابي عبد الله عليه السلام انه قال اذا اراد الله بعبد خيرا فقهه في الدين وعن ابي جعفر عليه السلام

الكمال كل الكمال التفقه في الدين والصبر على النائبة وتقدير المعيشة وعن ابي عبد الله عليه السلام ايضا انه قال

ما من احد يموت من المؤمنين احب الى ابليس من موت فقيه وعنه عليه السلام ايضا قال اذا مات المؤمن الفقيه ثلم

في الاسلام ثلمة لا يسدها شيء وعن ابي الحسن موسى بن جعفر عليه السلام اذا مات المؤمن بكت عليه الملائكة

وبقاع الارض التي كان يعبد الله عليها وابواب السماء التي كان يصعد فيها باعماله وثلم في الاسلام

ثلمة لا يسدها شيء لان المؤمنين الفقهاء حصون الاسلام كحصن سور المدينة وعن يونس بن يعقوب

عن ابيه قال قلت لابي عبد الله عليه السلام ان لي ابنا قد احب ان يسئلك عن حلال وحرام ولا يسئلك عما لا يعنيه

قال فقال وهل يسئل الناس عن شيء افضل من الحلال والحرام وعنه عليه السلام ايضا قال لوددت ان اصحابي

ضربت رؤسهم بالسياط حتى يتفقهوا وعن ابي حمزة قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول تفقهوا في الدين فانه

من لم يتفقه منكم في الدين فهو اعرابي ان الله تعالى يقول في كتابه ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم

اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون وعن المفضل بن عمر قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول عليكم بالتفقه

في دين الله ولا تكونوا اعرابا فانه من لم يتفقه في دين الله لم ينظر الله اليه يوم القيمة ولم يزك له

عملا وعن محمد بن مسلم قال قال ابو عبد الله عليه السلام لو اتيت بشاب من شباب الشيعة لا يتفقه لادبته

قال وكان ابو جعفر عليه السلام يقول تفقهوا والا فانتم اعراب وعن اسحق بن عمار قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام

يقول ليت السياط على رؤس اصحابي حتى يتفقهوا في الحلال والحرام قال في الذكرى يجب التفقه

لتوقف معرفة التكليف الواجب عليه لا برهم المندوب والمكروه والمباح على عموم وجوب التفقه

لان اتيان الواجب والحرام انما يتحقق بمعرفة كل الاحكام او التكليف باعتقادها على ما هي عليه وهو

موقوف على معرفتها ووجوبه كفائي لقوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة طائفة ليتفقهوا في الدين ولدفع

الحرج المنفي بالقرآن العزيز وعليه اكثر الامامية وخالف فيه بعض قدمائهم وفقهاء حلب رحمة الله عليهم

فاوجبوا على العوام الاستدلال ما اكتفوا فيه بمعرفة الاجماع الحاصل من منافسة العلماء عند الحاجة الى
القاطع او النص من الظاهر او ان الاصل في المنافع الاباحة وفي المضار الحرمة مع فقد نص قاطع في مثله
ودلالته والنص من محصورة ويدفعه اجماع السلف والخلف على الاستفتاء من غير نكير ولا تعرض لدليل
بوجه من الوجوه وما ذكروه لا يخرج عن التقليد عند التحقيق وحصول ما عنده من اعتبار حجية خبر الواحد قال
في البحث عنه عرفنا عن بعضها واعلم ان المراد بالفقه والتفقه في الاخبار غير الفقه بالمعنى العرفي اعني العلم بالاحكام الشرعية
عن ادلتها التفصيلية وكما قيل من ان اسم الفقه في العصر الاول انما كان يطلق على علم الاخرة ومعرفة دقائق افات
النفوس ومفسدات الاعمال وقوة الاحاطة بحقارة الدنيا وشدة التطلع على نعيم الاخرة واستيلاء الخوف على القلب
بل معرفة الحلال والحرام مطلقا سواء كان بالاخذ من الامام ع او الاجتهاد او تقليد المجتهد كما يظهر من قول الصادق ع
ليت السياط على رؤس اصحابي حتى يتفقهوا في الحلال والحرام وما روي عن اصبغ بن نباتة قال سمعت امير المؤمنين
عليه السلم يقول على المنبر يا معشر التجار الفقه ثم المتجر والله للربا في هذه الامة اخفى من دبيب النمل على الصفا
وما روي عنه عليه السلم ايضا انه قال له رجل يا امير المؤمنين اني اريد التجارة قال افقهت في دين الله قال
يكون بعض ذلك قال ويحك الفقه ثم المتجر فانه من باع واشترى ولم يسئل عن حلال وحرام ارتطم في الربا
ثم ارتطم يعني ارتبك عليه امره فلا يقدر على الخروج منه وعن الصادق ع من لم يتفقه في دينه ثم اتجر تورط في الشبهات
اي هلك فيها وبديهي ان علمنا بعض الفروع من المعرفة والاخلاق يكون اكثرها فطريا فان الانسان
مجبول على معرفة الله ومعرفة الاخلاق الذميمة والمرضية فطرة الله التي فطر الناس عليها ولذا
كانوا يسالون عليهم السلم في المعرفة وقالوا عليكم بدين العجائز كما روي عنهم وينهون عن التكلم في
الله والقضاء والقدر والجدال وامثال ذلك من الشواهد ثم ان الامر بالتفقه الوارد في الاخبار يحمل
على الوجوب او الاستحباب قلت الظاهر انه محمول على الوجوب ويعضده الاخبار الواردة في طلب العلم مثل
طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة اطلبوا العلم ولو بالصين وطلب العلم اوجب عليكم من طلب
المال يعني القدر الواجب ظاهر انه يختلف ذلك بحسب اختلاف المكلفين فيجب على بعضهم بعد المعرفة

التفقه في الطهارة

التفقه في الطهارة والصلوة والصوم وعلى بعضهم مضافا اليه التفقه في الخمس وعلى بعضهم مضافا اليه
التفقه في الزكوة وعلى بعضهم مضافا اليه التفقه في الحج وعلى بعضهم مضافا اليه التفقه في التجارة
التي يتوجه اليها وعلى بعضهم مضافا اليه التفقه في النكاح الى غير ذلك والقدر الواجب هو ما يعد
في العرف فقيها او متفقها الا ترى انه عليه السلم قال للسائل الذي قال له بعض ذلك ويحك الفقه
ثم المتجر الحديث والتحديد بما يحتاج اليه غير منضبط كما لا يخفى فانه لا يمكن تعيينه لا في الطهارة ولا في
الصلوة ولا في التجارة ولا في غيرها وبما ذكرنا يندفع الشبهة التي اوردها المنكر لوجوب التفقه المستدل
على عدمه بالاصل القائل بان الواجب في العبادات انما هو العمل الصحيح وفي المعاملات هو الاجتناب
عن الحرام من الربا وغيره المستدل على ان وجوب العلم من باب المقدمة وهي انه لو كان التفقه واجبا
يلزم التكليف بالامر المجهول او بالاطاق فان الواجب اما ان يكون القدر الغير المعلوم للمكلف
وهو الامر المجهول او كل المسائل وهو الامر الثاني لان تحصيل العلم بكل المسائل غير مقدور وهو
ظاهر والقول بان الواجب هو تحصيل المسائل التي يجب على المكلف نفسه ضعيف فان المكلف
ربما لا يعلم ان الواجب عليه ماذا وانه ماذا يجب عليه فيما بعد حتى يحصل علمه قبل ايجابه كيف
وكثيرا ما يتفق المجتهد في اخر عمره ان يطلع على مسئلة لم يطلع عليها فيما قبل فاذا كان تحصيل العلم
للمجتهد تدريجيا فكيف يمكن ان يقال انه يجب على المكلف الغير المجتهد تحصيل العلم بما يجب عليه
قبل العمل وانه قبل تحصيل العلم بالمسائل اما ان يكون مكلفا بالعمل ام لا فان لم يكن مكلفا بالعمل
فهو خلاف الضرورة والاجماع وان كان مكلفا فاما ان يكون المكلف به العمل الصحيح من غير تحصيل
بالعلم فهو المدعى وان كان العمل الواقع من علم فهو التكليف بالاطاق لان قبل التمكن من العلم
لا يمكن التكليف به وذلك لان القدر الواجب من التفقه هو ما يسمى به متفقها عند المتفقهين
وهو لا يوجب شيئا من المحذورين واما الشبهة الاخيرة فنقول في الجواب عنها انه مكلف بالتفقه اولا
وبالعمل الذي يمكن من تحصيل العلم به ثانيا سواء حصله ام لا واما ما لم يتمكن من تحصيل العلم به

فهو ليس بواجب عليه ودعوى الاجماع او الضروره على خلافه ممنوعه كيف ولولا ذلك يلزم التكليف
بما لا يطاق فان الجاهل في اول بلوغه لا يتمكن من اداء صلوة صحيحة جامعة لجميع الشرائط والاجزاء نعم مكلف
بالصلوة الجامعة للشرائط والاجزاء التي يعلم انها من شرائطها واجزائها واما الجواب عن استدلالهم على
ان الاصل بعد ورود الاخبار والاجماع ليس له اعتبار وما قالوا من ان وجوب العلم من باب المقدمة
لا ينافي ما قلناه ان كان المراد انه واجب لغيره وان كان المراد انه لم يتعلق به الخطاب الاصلي
فقد عرفت الخطابات في الفقه والتفقه والعلم فتبصر **اصل** اختلف الاصوليون في جواز
استعمال اللفظ المشترك في مجموع معانيه التي وضع لها واستعمال لفظ التثنية والجمع في معانيها والكل المجموعي
كما يظهر من العلامة في التهذيب وبعض شراحه ويستفاد من كلام السيد عميد الدين في شرح التهذيب
ان الاختلاف انما هو في استعماله في كل واحد من معانيه استعمال تكرار المفرد بالعطف والكل الافرادي
في معناها وفي كلام العلامة البيضاوي في المنهاج اضطراب وشارحه السيد العبري موافق للسيد عميد الدين
في تحرير محل النزاع وهذا اختاره المتاخرون ويأتي هذا احتجاج النافين حيث احتجوا بانه يوجب التناقض
فانه انما يلزم على تقدير جعل محل النزاع هو استعماله في مجموع المعاني من حيث المجموع كما يدل عليه استدلال
المجوزين بقوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي وقوله يسجد من في السموات ومن في الارض والشجر والدواب
وكثير من الناس فان المراد بالصلوة ليس مجموع المغفرة وطلبها من حيث المجموع فانه لا يصح نسبته الى
احد وهو الى الملائكة وكذا الحال في السجود ويمكن منع ذلك بان ارادة المجموع من حيث المجموع لا يقتضي
ان تكون النسبة الى المجموع اذا نسب الى شيء آخر الا ترى ان الضرب في قولنا ضرب الزيدان منسوب
الى الزيدان المنصوب الموضوع للمجموع وليس للهيئة الاجتماعية دخل في النسبة بل المنسوب اليه
هو كل واحد من الزيدان كما يمكن منع الاول بانا لا نسلم انحصار لزوم التناقض في كون محل النزاع استعماله
في المجموع من حيث المجموع فانه لازم على تقدير كون النزاع هو استعماله في كل واحد بناء على ان الموضوع
له هو المعنى المراد وحده فاذا اريد مع الغير لزم التناقض وقد يدفع ذلك بمنع ان

وهو ظاهر الحاجبي وصرح التفتازاني في شرح العضد

اصول فقه [illegible]

الموضوع له هو المعنى المراد وحده من غير ارادة الغير معه بل الموضوع له هو المعنى لا بشرط ارادته منفردا ولا
بشرط ارادته مع ارادة الغير وبه يندفع التناقض الا ان الوحدة المتبادرة من اللفظ ليست
داخلة في الموضوع له بل هي من توابع الاستعمال وعوارضه بمعنى انه اتفق غلبة استعمال اللفظ في المعنى
الواحد من غير ارادة الغير معه وفيه ان المراد من ذلك الكلام اما انه غلب اللفظ في المعنى المجازي
بحيث صار حقيقة فيه فلا يضرنا او كان المراد انه غلب فيه من غير ان تصير حقيقة فيه بل انما صار مجازا
مشهورا فيه فبعد تسليم صحة القول بالمجاز المشهور يمنع ذلك بصيرورة المعنى الحقيقي مهجورا
وان كان المراد ان استعمال اللفظ في المعنى الواحد من قبيل استعمال العام في الخاص من غير ملاحظة
الخصوصية فتكفيه تبادر ارادة الوحدة وان كان المراد ان المراد هو المعنى الواحد ولكن ارادة الوحدة
ليست داخلة في ما استعمل فيه اللفظ اذ المراد بها عدم ارادة الغير مع المعنى والعدم غير داخل فيما
استعمل اللفظ فيه فلا يصير بهذا مجازية اللفظ ففيه منع كون الوحدة امرا عدميا كيف والكثرة
مركبة من الوحدات وهي امر وجودي ولو سلم فلا ريب ان العقل ينتزع من المعنى حين عدم
ارادة الغير معه امرا وجوديا داخلا فيه لكنه ليس داخلا فيه حين ارادة الغير معه وان كان المراد
ان المعنى المستعمل فيه اللفظ هو الذات وارادة الوحدة ليست داخلة في المستعمل فيه بل هو امر
خارج عنه وكذا ارادة الغير ففيه ان نفت الارادة من اللفظ او من غيره فان كان في اللفظ فهي
داخلة في ما استعمل فيه اللفظ ولا فائدة في ان تكون الارادة منه مجهولة وربما يجعل الموضوع له
هو المعنى في حال الانفراد لا المعنى بشرط الانفراد او هو لا بشرط فان اعتبار الكلية والجزئية الحاصلتين
من ملاحظة انضمامه مع الغير وعدمه انما هو باعتبار المعتبر وهو من الواضع غير ثابت والاصل عدمه
وفيه ان المراد منه ان كان ان اللفظ وضع للمعنى في حال ارادته من اللفظ منفردا
بدون ارادة الغير معه فلا يضر لانا نسلم لك وهو ظاهر اذا ارادة المعنى من اللفظ بعد وضعه للمعنى
كما استعمل فيه وان كان المراد ان اللفظ وضع للمعنى في حال انفراده وعدم مصاحبته للغير في الخارج

نحو لا ينافى اراده المعنى من اللفظ بشرط الوحده اى عدم اراده الغير او بشرط عدمها او لا بشرط وهو ظاهر
فان الانفراد بالمعنى الاول لا ينافى عدم الانفراد بالمعنى الثانى فتدبر ثم تحقيق المقام يتوقف على تقديم
مقدمه وهى ان استعمال المشترك على وجوه استعماله على كل واحد من المعانى بدلا عن الغير بان يطلق تاره
ويراد هذا ويطلق تاره اخرى ويراد ذاك ولا نزاع فى كونه حقيقه استعماله فى المسمى باللفظ او على مفهوم
احدها قال المدقق الشيرازى ولا نزاع فى صحته وفى كونه مجازا وهو مبنى على انه لا نزاع فى صحه استعمال
اللفظ الموضوع للاشياء المتكثره على المفهوم العام لاعتبارى المنتزع منها بحيث يعمها العموم
والخصوص ويمكن منعه كاستعماله فى مجموع المعانى من حيث المجموع وهو الذى يظهر من العلامه انه محل
النزاع واستعماله فى كل واحد من المعانى وهو الذى جعله السيد عميد الدين محل النزاع وعن السكاكى
صاحب المفتاح انه قد يطلق ويراد احد المعانى من غير تعيين كما فى تربصى قرءا اى طهرا او حيضا
وليكن ثوبك جونا اى ابيض او اسود وجعله حقيقه المشترك عند التجرد عن القراين وقد عده الفاضل
الشيرازى وجها خامسا من وجوه استعمال المشترك وفى شرح الشرح اكتفى به عن الوجه الثانى وجعل
وجوه استعمال المشترك اربعه وهو لا وجه ويمكن توجيه كلام ذلك الفاضل بان الوجه الثانى من وجوه
استعمال المشترك لا نزاع فى كونه مجازا فلو كان مراد صاحب المفتاح ذلك الوجه لما قال بكونه حقيقه المشترك
عند التجرد عن القراين وفيه انه لم يقل بان استعمال اللفظ فيه حقيقه بل قال انه حقيقه المشترك عند التجرد
عن القراين يعنى اذا لم يكن قرينة التعيين عند المخاطب يحمل اللفظ على ان المراد احد المعنيين من غير
تعيين مجازا والقرينة عدم نصب القرينة على تعيين المراد ولم يعن بالحقيقه ما هى فى مقابل المجاز
ويمكن ان يكون المراد ان المخاطب يحمله على ان المراد احدهما بخصوصه المعنى المعين عند المتكلم
ما اقام فى القرينة او اقامها ولكن خفيت ولا شبهه فى كون اللفظ حقيقه فيه وذلك الحمل منه
ليس بدلاله اللفظ بالوضع بل بالعقل فان قلت للمشترك استعمال اخر غير تلك الاستعمالات
وهو المعبر عنه بعموم الاشتراك قلت ذلك الاستعمال هو الاستعمال الثانى من الاستعمالات

المذكوره اذا عرفت

المذكوره اذا عرفت ذلك فقد اختلفوا فى صحه استعمال المشترك باطلاق واحد فى معانيه بطريق الحقيقه
فمنعه بعضهم وجوزه بعضهم وتوقف بعضهم ثم اختلف المانعون اعنى ابا هاشم الجبائى وابا الحسن البصرى
والغزالى والكرخى وفخر الدين والعلامه واكثر المتاخرين كما فى بعض شروح المنهاج فمنهم من قال ان
الدليل القاطع قائم على امتناع قصد المعانى باستعمال واحد وقال ابو الحسين والغزالى وصاحب المحصول
والعلامه كما فى بعض شروح التهذيب انه لا امتناع بحسب العقد بل المانع عند اللغه ولو استعمله
لم يصح عند غيره من عمل واختلف المجوزون اعنى الشافعى والقاضى ابو بكر من الاشاعره والقاضى عبد
الجبار من المعتزله وابو على الجبائى والبيضاوى ايضا فمنهم من جوزه مطلقا وفصل بعضهم ثم المفصلون
اختلفوا فمنهم من قال انه يجوز فى النفى دون الاثبات ومنهم من قال انه يجوز فى التثنية والجمع دون
الافراد وذهب بعض المجوزين كالشافعى الى ظهور اللفظ عند عدم القرينة فى الجميع ظهور العام فى العموم
فبل ان العام عنده على ضربين ضرب متعين الحقيقه وضرب مختلف الحقيقه وقال الشيخ ره فى العده
متى كان اللفظ مشتركا ولم يقترن به دلاله اصلا وجب التوقف فيه ان لم يكن وقت الحاجه لان حمله على البعض
ليس باولى من حمله على الجميع وتاخير البيان عن وقت الخطاب جائز عندنا وان كان الوقت وقت الحاجه
واطلق اللفظ وجب حمله على جميعه ثم ينظر فيه فان امكن الجمع بينها وجب القطع على انه اراد ذلك على
طريق الجمع بينهما وان لم يمكن الجمع بينها وجب القطع على انه اراد الجميع على وجه التخيير وهذا اولى مما
ذهب اليه جماعه من انه اذا اطلق اللفظ وجب حمله على الجميع على كل حال لانه لو اراد بعضه لبينه
لان القائل ان يقول لو اراد الجميع لبينه فيجب الحمل على البعض فيتعارض الدليلان وانما حملهم على ذلك
قولهم ان تاخير بيان المجمل لا يجوز عن وقت الخطاب ثم ذهب قوم الى انه يجوز ان يريد كل مكلف
ما يؤدى اجتهاده اليه وهذا يتم لمن قال ان كل مجتهد مصيب وعندنا ان ذلك باطل فوجه التخيير
انتهى كلامه اعلى الله مقامه تامل فيه ينفع **اصل** قد اختلف الاصوليون فى ان الاصل فى الاستعمال
الحقيقه فيما كان المستعمل فيه معلوما والمعنى الحقيقى غير معلوم واما العكس فقد قيل انه لا خلاف هنا

فان الاصل في الاستعمال الحقيقة والظاهر ان الخلاف واقع فيه ايضا فان من يقول بان اكثر اللغة مجاز يلزم عليه
القول باصالة المجاز فيه ايضا وهو ظاهر ثم المقام الاول فقد قال السيد المرتضى رضي الله عنه بان الاصل
في الاستعمال الحقيقة ويظهر من جمال الملة والدين انه المشهور لانه قال في حواشيه على شرح مختصر الحاجبي
في بحث المشتق اعلم ان الظاهر الاكثر في المقام ان الاصل في الاستعمال الحقيقة فيما اذا استعمل اللفظ في معنى
مخصوص ولم يعلم انه على طريق الحقيقة او المجاز ايضا وهو خلاف ما هو المشهور في كتبهم مذكور الاول في
قيل باصالة المجاز وقد حكاه في الدراية عن بعض محققي اهل اللغة وكذا ابن جني كما حكى عنه العلامة
في النهاية وغيره قيل واختاره بعض المتاخرين والظاهر ان جمال الملة والدين ره والمشهور بين المتاخرين
ان الاستعمال اعم ويقتضي ذلك التوقف ولا ينافي ذلك ترجيح المجاز لبعض المرجحات اذا كان المستعمل
فيه متعددا او حصل العلم بان احد المعنيين بخصوصه وضع له اللفظ ووقع في وضع اللفظ للاخر
شك ترجيحهم مجازية الاخر في الندب لترجيح المجاز على الاشتراك فان التوقف انما هو بالنظر الى نفس
الاستعمال واما ترجيح المجاز على الحقيقة فانما هو بالنظر الى استلزام اختيار الحقيقة الاشتراك المرجوح
وقيل بالتفصيل بين ما اذا كان المستعمل فيه واحدا وما اذا كان متعددا فقال باصالة الحقيقة في
الاول دون الثاني والظاهر انه يتوقف فيه واحتج العلامة ره في التهذيب على اصالة الحقيقة بوجوه ثلثة
الاول انه لو لم يكن الاصل في الاستعمال الحقيقة لم يحصل التفاهم حال التخاطب بالالفاظ التي
لها مجازات لامكان ارادتها والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلان المجاز لما صار اصلا اي راجحا
على الحقيقة بالاجماع واذا لم يكن على خلاف الاصل اي مرجوحا كان مساويا للحقيقة وح يتردد سامع
اللفظ بين معناه الحقيقي والمجازي فلا يفهم منه شيء منهما الا بعد البحث والاستكشاف واما بطلان
التالي فبالوجدان وفيه انه لو تم انما يدل على اصالة الحقيقة فيما كان المعنى الحقيقي متميزا من المعنى المجازي
وكان المراد مجهولا لا فيما يكون المراد من المستعمل فيه معلوما ويكون كل من المعنى الحقيقي والمجازي
مجهولا وهو ظاهر وانما قلنا لو تم الدليل فلان الحاجة الى اصالة الحقيقة والمجاز انما هي في صورة الشك

وعدم تعيين

وعدم تعيين المراد ولو بالظن فانه لا حاجة في صورة تعيين المراد الى التمسك بالاصل وفي صورة الشك لا
نسلم بطلان التالي ثم **الثاني** ان اللفظ اذا تجرد عن القرينة فاما ان يحمل على حقيقته او على مجازه او
عليهما معا او لا على واحد منهما والثلثة الاخيرة باطلة فتعين الاول اما بطلان حمله على المجاز فلان شرطه
وجود القرينة وحيث انتفت انتفى ولان الواضع لو قال احملوا اللفظ عند تجرده عن القرينة على مجازه لكان
المجاز حقيقة اذ لا معنى للحقيقة الا ذلك واما بطلان حمله عليهما معا فلان الواضع لو قال احملوه عليهما
لكان اللفظ حقيقة في المجموع ولو قال احملوه على هذا او على ذلك كان مشتركا والتقدير خلاف ذلك
واما بطلان حمله على شيء منهما فلانه يلزم تعطيل اللفظ والحاقه بالمهملات فظهر تعين حمله على الاول وهو
المطلوب وفيه ايضا انه لو تم انما يدل على اصالة الحقيقة فيما كان المعنى الحقيقي متميزا من المجازي وكان
المستعمل فيه والمراد مجهولا لا فيما يكون المراد معلوما ويكون الموضوع له مجهولا كما قلنا هنا ولو تم كما قلنا
في تزييف الاول فلانه اذا فرضنا ان محل النزاع وموضوع المسئلة انما هو محل الشك والترديد
فلا يستلزم تعطيل اللفظ والحاقه بالمهملات في ذلك المحل بحال **الثالث** ان المجاز يتوقف على
نقل لفظ من معنى موضوع له الى اخر لعلاقة بينهما فهو لا محالة يستدعي امورا ثلثة وضعه اولا لشيء
ونقله عنه الى اخر وعلاقة بين المعنيين والحقيقة انما يتوقف على الاول خاصة فكانت ارجح وهو
على خلاف الدليلين الاولين انما يدل على اصالة الحقيقة فيما يكون المراد معلوما وكان وصف
الحقيقة والمجازية مجهولا كما قاله صاحب منية اللبيب ويمكن ان يقال بعدم اختصاصه بل يكون جاريا
فيهما معا فانه اذا استعمل اللفظ يكون كل من معنييه الحقيقي والمجازي معلوما وكان المراد مجهولا
امكن ان يقال ان الاصل في الاستعمال الحقيقة لان ارادة المعنى المجازي يكون اكثر مؤنة وكلما كان
المؤنة اقل كان ارجح وفيه تامل وزاد العلامة ره في النهاية وجهين اخرين لاصالة الحقيقة احدهما
الاجماع عليها فان ابن عباس قال كنت لا اعرف الفاطر حتى اختصم الي اعرابيان في بئر فقال احدهما
فطرها اي اخترعها وقال الاصمعي ما كنت اعرف الدهاق حتى سمعت جارية تقول

استغني عنها اي لانا فاسند لوا بالاستعمال على الحقيقة ولولا ان الاصل في الاستعمال الحقيقة لما
شاع ذلك وهو انما يدل على اصالة الحقيقة فيما كان المستعمل فيه معلوما واحدا ولم يكن الموضوع له
معلوما الثاني ان الواضع اكتفى بالاستعمال في الدلالة فكانه قال اذا سمعتم مني كذا فافهموا كذا فمن
باتبعه في استعمال اللغة وجب ان يجري على نهجه ولذا سبق الحقيقي الى الذهن دون المجازي ولو
قال لنا مثل ذلك في المجاز كان حقيقة لا مجازا وهذا الوجه على خلاف الوجه الاول انما يدل على اصالة
الحقيقة فيما كان الموضوع له معلوما ولم يكن المراد معلوما وقد استدل ايضا على اصالة الحقيقة بوجه سادس وهو
عليه الحقيقة وفيه ان المراد بها انه لو كان الموضوع له معلوما واستعمل اللفظ كان الغالب ارادة الحقيقة
دون المجاز وفيه انه لا يجري في اللفظ الموضوع في ابتداء استعماله بل وفي استعماله الثاني وان كان استعماله
الاول لنفي المعنى الحقيقي ثم ان مع ذلك لا يجدي فيما اذا كان التردد في ان المستعمل فيه معناه الحقيقي او المجازي
فان قلت اذا كان الغالب في اللفظ الموضوع استعماله في معناه الحقيقي فيظن بسبب الغلبة ان المستعمل
فيه معنى حقيقي للفظ قلت ان المراد بغلبة استعمال اللفظ في معناه الحقيقي اما غلبة استعمال اللفظ في
معناه الحقيقي من غير نصب قرينة المجاز او الاشتراك وبعبارة اخرى اما غلبة استعماله فيه في خصوص
مقام كان الموضوع له معلوما واحدا وكان الشك في ان المراد الموضوع له او المعنى المجازي فهو مسلم
بالنسبة الى طائفة واحدة ولكن لا يصح التمسك باصالة الحقيقة فيما كان المستعمل فيه متعددا وكان الشك
في ان اللفظ وضع لكل منهما على حدة او وضع لاحدهما وكان الآخر معناه المجازي او وضع للثالث وكان
مجازا فيهما معا او كان الشك في ان اللفظ كما كان حقيقة في احدهما يكون حقيقة في الآخر ايضا ام لا فان
استعمال اللفظ في المعنى المتعدد على النحو المذكور انما هو بالقرينة ولا ينفك عنها ولم يكن العلم بتعدد
الموضوع له فيه واما غلبة استعماله في المعنى الحقيقي مطلقا ولو على طريق الاشتراك فهو ممنوع بالنسبة الى
طائفة واحدة واما بالنسبة الى الطوائف الكثيرة من طوائف العرب فهو مسلم وربما يقال انه اذا
علم التردد ان احد المعنيين معناه الحقيقي بخصوصه كما اذا ذكر اللغوي مثل الجوهري معنيين او اكثر للفظ

فيه رد [illegible] من ان الواضع

واحد فان الظ

واحد فان الظ ان تعدد المعنى انما هو بتعدد طوائف العرب فان اللغوي الذي يذكر في كتابه معاني
اللفظ ليس في مقام بيان معنى اللفظ لوضع طائفة وهو ظاهر مما يدل عليه انه لو كان كذلك كان عليه
ان يذكر في اول كتابه سندا ان اذكر في الكتاب معاني الالفاظ الواردة في الطائفة الفلانية من العرب
شئ ولم يجد احد ذكر ذلك في كتابه وكان الشك في ان الآخر هل هو ام يكون معناه المجازي امكن
ترجيح المجاز على الاشتراك لانه خلاف الاصل بالنسبة اليه وفيه ان المراد بخلاف الاصل هنا اما
غلبة المجاز بالنسبة الى الاشتراك فهو ينافي الحكم بغلبة استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي مطلقا ولو
على طريق الاشتراك كما هو واضح لمن تتبع عليه واما النفع المجازية بحصول الفائدة اما مع القرينة فالمجاز
واما بدونها فالحقيقة بخلاف الاشتراك فيه ان ذلك لا يقاوم غلبة الحقيقة مع انه اعترض باولوية
المشترك لعدم الخطأ فان القرينة اذا وجدت حمل السامع على ما دلت عليه والا توقف فالمجاز اذا
انتفت يحمل السامع على الحقيقة ويريد المجاز فيقع في الخطأ ولتوقف المجاز على الوضع والنقل وفي
العلاقة فهو المشترك على الاول ولكثرة الاشتقاق في المشترك دون المجاز ولكثرة التجوز بكثرة الخفاء

اصل اعلم انه قد اشتهر في عرف الاصوليين المجاز الراجح المشهور ويعنون به ما اشتهر
استعماله في المعنى المجازي بحيث يتبادر منه عند الاطلاق ذلك المعنى بسبب الشهرة والغلبة
ويظهر من العلامة انه اذا تساوى استعماله في المعنى المجازي مع استعماله في المعنى الحقيقي كان ايضا من
المجاز الراجح حيث قال فائدة يستفاد من تضاعيف احاديثنا المروية عن الائمة عليهم السلام ان
استعمال الصيغة الامر في الندب كان شايعا في عرفهم بحيث صار من المجازات الراجحة المساوي
احتمالها من الاحتمال الحقيقة عند انتفاء المرجح الخارجي فلا ان يقال انه انما يدل على انه صار احتمال
الندب مساويا لاحتمال الوجوب عند انتفاء المرجح الخارجي وهو انما يدل على ان مذهبه في
المجاز الراجح التوقف لا غير ومن خفي انه قد انكره بعض الاعلام من المتأخرين ثم اختلف المتتبعون
في انه اذا صار اللفظ مجازا راجحا بل يحمل عند الاطلاق على المعنى الحقيقي لاصالة الحقيقة او المجازي

للغلبة والشهرة او يتوقف فان في التمهيد بعد حكاية الخلاف في المسئلة ومحل الخلاف ما اذا كان المجاز
راجحا والحقيقة قد يتعاهد في بعض الاوقات قال فاما اذا كانت ماتته لا ترادف في العرف ارتفع النزاع وقدم
المجاز لانه يصير حقيقة شرعية او عرفية ثم فرع عليهما فرعا منها انه قال لا شربن من هذا النهر فهو حقيقة في
الكرع من النهر واذا اغترف بالكوز وشرب فهو مجاز لانه شرب من الكوز لا من النهر لكنه المجاز الراجح
المتبادر والحقيقة قد يراد لان كثيرا من الناس يكرع بفيه من الماء فهيهنا مقامات اما الاول فالتحقيق بعينه
فيه ان التبادر والظهور الذي ادعوه ان كان مستندا الى غلبة استعمال اللفظ ففيه ان الغالب انما هو
استعمال اللفظ مع قرينة المجاز اذ القرينة انه غلب في المعنى المجازي فاذا اطلق بدون القرينة كيف يتبادر
منه المعنى ولا مقتضي له لان المقتضي اما الوضع او العقل او الطبع والكل منتفية هنا ودعوى اقتضاء اللفظ
مجردا في القرين المذكور اقتضاء عقليا بسبب الغلبة مع القرينة بناء على اكتفاء العرف في حكم العقل
بالاوهام العرفية المبنية على العادة في الجملة كما في المجاز والكناية ممنوعة وكيف لا ونحن نقول ان الغلبة اذا
اقتضت حمل اللفظ على المعنى المجازي فهي من قبيل قراين المجاز الصارفة للفظ عن معناه الحقيقي
الا فان قلت انها من قبيل القراين الصارفة نعم لا يمكن الحمل على المعنى الحقيقي لانه لا يمكن الجمع بين الصارف
والمصروف عنه كما لا يمكن الجمع بين ارادة الحيوان المفترس من الاسد واقتران الاسد بما يناسب الرجل
الشجاع من لوازمه ومناسباته فكيف يتردد في ارادة المعنى الحقيقي وارادة المعنى المجازي فان قلت
بعد ما فلانه من تقصيره حتى ينظر فيه ويمكن ان يقال انها ليست قرينة اصطلاحية بل ما يوجب الظن
بالارادة وهو لا ينافي ارادة الخلاف الا ترى ان الامارات الشرعية يصرف عن ظاهرها كثيرا وكذا الامارات
العادية والعرفية كالسحاب والغيوم فانه يتخلف عنهما المطر كثيرا واطلاق القرينة عليهما الى اتفق
فانما هو على سبيل المسامحة وليس مستبعدا الا ترى انه اذا صرف اللفظ عن معناه الحقيقي وكان قرينة هو م
المجازات المتعددة فيه كثيرة يحمل على اقرب المجازات او اشيعها او غيرهما بالمرجحات التي ليست
بل امارة ولا يتوهمن ان الغلبة فيما نحن فيه انها من ما يرجح الحمل على المعنى المجازي كما في حمل اللفظ

المعروف عن معناه الحقيقية

[illegible]

اللفظ اذا [illegible] على المعنى المجازي م

المعروف عن معناه الحقيقي على اشيع المجازات فان انما يكون فيما كان نسبة اللفظ الى المعنيين لولا المرجح
سواء والامر فيما نحن فيه ليس كذلك فانه لو لم تكن الغلبة لكان اللفظ محمولا على الحقيقة فتم ثم انهم قالوا
في الفرق بين الحقيقة العرفية والمجاز المشهور الذي يترتب عليه الثمرة الفقهية من انه لو ثبت ان اللفظ
حقيقة عرفية فيحمل على المعنى المجازي فان صار بحيث يكون المعنى الحقيقي مهجورا فهو حقيقة عرفية والا
فهو مجاز مشهور وقد يقال في الفرق انه ان كان التبادر والظهور بسبب الشهرة فهو مجاز مشهور وان
كان بنفس اللفظ فهو حقيقة عرفية وفي كلا الفرقين نظر اما الاول فلان المراد بالمهجور اما الترك بحيث
لو استعمل فيه لكان محتاجا الى القرينة وان كان غيره فلا ندري ما هو واما الثاني فلانه لا يحصل لنا الى
ذلك التمييز وقد يترتب عليه الثمرة العملية فان قلت انه في المجاز المشهور يلاحظ الشهرة اذ لانهم
ينتقل الى المعنى المجازي بخلاف الحقيقة العرفية فانه لا يلاحظ فيها الشهرة اصلا بل انما ينتقل الى
المعنى الثاني بنفس اللفظ قلت انه لو لوحظ الشهرة في المجاز المشهور دون الحقيقة العرفية فانما هي
بعد الانتقال الى المعنى المجازي المسبب عن العلم بالشهرة والغلبة فان الانتقال فيه لا يستدعي الا
ملاحظة الشهرة تفصيلا قبل الانتقال اجمالا حين الانتقال كما في الانتقال الى المعنى الحقيقي فانه لا يستدعي
الا العلم بالوضع تفصيلا قبل الانتقال واجمالا حين الانتقال فان قلت اذا لم تقتض الانتقال بلا ملاحظة
الشهرة والغلبة تفصيلا فما الداعي لها بعد الانتقال قلت انه اذا اطلق المجاز المشهور يتبادر المعنى
المجازي بسبب الشهرة ويحتمل ارادة الحقيقة بسبب اصالة الحقيقة فيتردد السامع في ترجيح احد المعنيين
فيما يتردد فيلاحظ السببين تفصيلا حتى يجد مرجحا من احد الجانبين فلما تامل وصار فالى انه لا يجدي
الفرق المطلوب الذي يترتب عليه الثمرات الفقهية والعملية فانه انما يكون بعد تعيين المجازية
وكلامنا فيما يحصل به التعيين فيما يتبادر معنى من لفظ كان موضوعا لغير ذلك المعنى ولا ندري
انه بسبب الشهرة او بسبب صيرورة اللفظ حقيقة فيه وهو مبني على ان الانتقال انما يستدعي
سببا في الخارج والتفاتا اجماليا اليه سواء حصل له العلم التفصيلي بسببية السبب ام لا و

فالمجاز المشهور ما غلب ولو استعمل في المعنى الحقيقي الغير محتاج الى القرينة م

بعبارة اخرى انه انما تقتضي تصور السبب لو اجمالا دون القصد بالسببية حتى لو اعتقد ان
السبب شيء اخر لا يمنع ذلك الاعتقاد السبب عن تاثيره كما هو التحقيق وما قرر لا يفيد عزل المجاز
المشهور عن الحقيقة العرفية بحسب المصداق بحيث يترتب عليه الثمرات المطلوبة كما ان كلامنا لا يوجب
التزام الطفرة فانا انما يلزم ذلك لو قلنا بانتفاء المجاز المشهور في الخارج اصلا وعدم تحقق الغلبة الموجبة
في المجاز المشهور قبل صيرورته حقيقة عرفية ونحن لا نقول به بل انما نقول بانه ليس مما يمكن به الفرق بينهما
فان قلت اذا تعذر الفرق بينهما فما تصنع في مقام الحمل والتفسير قلت نحمله على المعنى المجازي مراعاة
لجانب الغلبة كما هي القاعدة المسلمة وبناء من لا يرى اصالة الحقيقة عليها ايضا فان الغالب في الالفاظ
الموضوعة اذا اطلق بلا قرينة ارادة المعنى الموضوع له كما يشهد به من كان له فطنة لا بالعلاقة الحاصلة بين
اللفظ والمعنى بسبب الوضع كما يشهد به فرجحي ولعله من اجل ذلك ذهب جماعة الى اثبات العلاقة
الذاتية بين اللفظ والمعنى تعليلا بها واما من يتوقف في المجاز المشهور او يقدم جانب الحقيقة فالظاهر انه
يراعي هنا ايضا مذهبه من التوقف او الحمل على الحقيقة فان قلت فما تقول في لا تشرب من هذا النهر هل
هو حقيقة في الشرب بغير الكرع من النهر بعينه او مجاز مشهور قلت نتوقف في التسمية ولا فائدة
لنا مهمة فان قلت ما مذهبك في اللفظ الذي كان استعماله في المعنى المجازي مساويا لاستعماله في المعنى
المجازي قلت اذا تحقق لها ذات فيتوقف لان الباعث على الحمل على المعنى الحقيقي انما هو الغلبة وهي
هنا منتفية فلا داعي له وكذا الحمل على المعنى المجازي لتعارض الاحتمالين بحسب الكم فان قلت ان استعمال
الامر في الندب في كلام الائمة الطاهرين صلوات الله عليهم اجمعين يكون مساويا لاستعماله في الوجوب قلت انه
غير ثابت فان قلت ان مطلق الغلبة يوجب الحمل على الغالب او المرتبة المعينة منها قلت الظاهر ان الموجب
انما هو المرتبة المعينة منها وتعيينها موكول الى العقلاء والمعيار فيه ان يكون غلبة تورث ظنا يعتبره العقلاء
والظاهر انهم لا يعتمدون على مطلق الظن اللهم الا ان يكون المقام مقاما يجب فيه اختيار احد الطرفين
وتقليل ما قررناه ما هو المختار في المقام الثاني وما ابعد القول بتقديم الحقيقة سيما اذا كان الغلبة غالبة

بترجيح الحقيقة

يقرب من الحقيقة ولا بد ان يعلم ان المراد ان كان في لفظ وجدناه مستعملا عند اهل اللسان استعمالا صحيحا
في معناه الحقيقي بلا قرينة وفي معناه المجازي مع القرينة ولكن استعماله في المعنى المجازي اغلب وعلمنا
هذين الاستعمالين من الخارج وعلمنا كيفية الاستعمال ثم وجدناه استعمل استعمالا صحيحا مجردا ومما يبين المراد كما في
الامر المستعمل في الوجوب والندب عند القائلين بغلبة استعماله في الندب فالظاهر هنا تقديم الحقيقة لان استعماله
في المعنى المجازي بدون القرينة استعمال غير صحيح وان كان في اللفظ الذي يستعمل في المعنى الحقيقي بدون
القرينة اعتمادا على اصالة الحقيقة وفي المعنى المجازي بدون القرينة اعتمادا على غلبة المعنى المجازي في
نفسه مع قطع النظر عن استعمال ذلك اللفظ المجاز فيه كما في المثال الذي حكيناه عن الشهيد ره في
التمهيد فالظاهر هنا تقديم المعنى المجازي ترجيحا لجانب الغلبة على جانب اصالة الحقيقة فليتامل في
المقام فانه من مزال الاقدام **اصل** قد اختلف الاصوليون في ثبوت الحقيقة الشرعية اي
اللفظ الذي وضعه الشارع لمعنى لم يستعمل فيه فانكره القاضي ابو بكر الباقلاني فقد نسب اليه
انه يقول بان الالفاظ المتداولة عند المتشرعة التي يتبادر منها المعاني الشرعية قد استعملها الشارع
في معانيها اللغوية وان ما زاد من شروط الصحة عند الشارع ليست جزءا لما استعمل فيه اللفظ وقد
نسب اليه انه يقول بان الالفاظ المذكورة قد استعملها الشارع في معانيها الشرعية مجازا ثم
اشتهرت فيها عند المتشرعة بحيث يتبادر منها تلك المعاني عند الاطلاق وقد نسب اليه
ان تلك المعاني معانيها اللغوية واستعمال اللفظ فيها بطريق الحقيقة اللغوية اثبته اخرون ثم
انهم قد اختلفوا ايضا فقال المعتزلة انها موضوعة للمعاني الشرعية بالوضع الابتدائي من غير اعتبار
النقل والمناسبة وانهم قد اثبتوا الحقيقة الدينية ايضا وفرقوا بين الحقيقة الشرعية والدينية
بان ما كان اسماء الافعال كالصلوة والزكوة والمصلي والمزكي حقيقة شرعية وما كان اسماء
الذوات كالايمان والكفر والمؤمن والكافر حقيقة دينية وقال اكثر الاصوليين انها منقولات
شرعية قد نقلها الشارع الى تلك المعاني المخترعة فهي حقائق شرعية مجازات لغوية اما الاول

فللوضع الشرعي وأما الثاني فلاعتبار المناسبة للمعنى اللغوي ثم بعض هؤلاء قال بوضعهما لها بالوضع
التحقيقي وهم الأكثرون وقيد بعضهم بوضعها لها بالوضع التخصيصي وهم الأقلون والظاهر انه قول
بعض المتأخرين أعني البيضاوي في المنهاج ومن تابعه واستدل القاضي ومن تابعه أولا بأنها لو كانت
حقائق شرعية لفهمها الشارع المكلفين بها لأنه شرط التكليف والتالي باطل فكذا المقدم لأنه لو
لوصل الينا لأنه أمر يتوفر الدواعي اليه ولم يصل فلم يتفق ولأنا مكلفون بها اليوم بالاجماع ولم
عيانا وثانيا بأنها لو كانت حقائق شرعية لكانت غير عربية ولو كانت غير عربية يلزم ان يكون القرآن
غير عربي والتالي باطل فكذا المقدم أما الملازمة الأولى فلأن اختصاص الألفاظ باللغات انما هو بحسب
دلالتهما بالوضع فيها والعرب لم يضعوها كما هو المفروض وأما الملازمة الثانية فلاشتمال القرآن عليهما
والمشتمل على العربي وغير العربي غير عربي وأما بطلان التالي فلقوله تعالى في سورة يوسف انا انزلناه
قرآنا عربيا وفي سورة الزخرف انا جعلناه قرآنا عربيا وفي سورة السجدة كتاب فصلت آياته
قرآنا عربيا وفي سورة الشعراء بلسان عربي مبين وقوله تعالى في سورة ابراهيم وما أرسلنا من رسول
الا بلسان قومه وفي سورة عسق وأوحينا اليك قرآنا عربيا وفي سورة الأحقاف وهذا كتاب مصدق
لسانا عربيا وهذا الاستدلال كما ترى انما يبطل بحسب الظاهر قول المثبتين وليس مثبتنا لمدعاه وكان
المستدل على مذهبه بالأصل ان قلنا بأن مذهبه ان الشرعية شرائط للصحة عند الشارع وان قلنا ان
مذهبه كما انها مجازات لغوية استعملها الشارع مجازا مع القرينة كان دليل دعوى ظهور هذه
الشرعية وظهور عدم تعرض أهل اللغة مضافا الى ابطال القول بالحقيقة الشرعية فيحصر القول في
دعوى المجاز وان قلنا ان مذهبه انها في المعاني الشرعية حقائق لغوية فيمكن ان يكون دليله استعمال
تلك الألفاظ في تلك المعاني قبل شرعنا كما يرشدك اليه قوله تعالى حكاية عن قوم شعيب أصلوتك
تأمرك ان نترك ما يعبد آباؤنا فانه يدل على ان لفظ الصلوة كانت مستعملة في المعنى الشرعي قبل
والصلوة كانت مشتملة على الركوع والسجود والظاهر انهما أيضا كانا مستعملين في المعنى الشرعي بدليله

قوله تعالى فسجد

قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم أجمعون الا ابليس وقوله حكاية عن ابليس أأسجد لمن خلقت طينا وقوله
تعالى حكاية عن عيسى عليه السلام وأوصاني بالصلوة والزكوة ما دمت حيا والظاهر ان لفظ الصوم والحج والنكاح
والطلاق والبيع والاجارة وغيرها كانت من قبيل لفظ الصلوة والسجود والركوع والأصل في
الحقيقة وعدم النقل من المعنى اللغوي الى غيره قال بعض أصحابنا المتأخرين الظاهر ان بعض
كلفظ الصلوة والزكوة والصوم والحج كان حقيقة في المعنى الشرعي قبل شرعنا وفي استدلاله الأول
ان المراد من قوله لفهمها المكلفين اما انه يجب على الشارع ان يفهم المكلفين ان تلك الألفاظ
المخصوصة وضعتها لتلك المعاني ابتداء أو باعتبار المناسبة أو نقلتها عن المعاني اللغوية ووضعتها
للمعاني الشرعية لوجود المناسبة فهو غير لازم لأن شرط التكليف انما هو اعلام المكلف به بأي
نحو اتفق وان كان المراد انه يجب عليه تفهيم المراد فالملازمة مسلمة وبطلان التالي ممنوعة
لحصول التفهيم بالنسبة الى الحاضرين والغائبين بالاجماع للحاضرين وفيما يتفهمه الحاضرين اما بالترديد
بالقرائن كتفهيم الأطفال وضع الألفاظ لمعانيها كيف وهو لم يعلم بوضعها مع مشاركتنا لهم في
التكليف والعادة تقتضي بعدم الوصول الينا لو اتفق كما في الألفاظ اللغوية وانهم هذه الطريقة مخصوصة
بتعليم الأطفال لأنه لا يمكن تعليمهم بغير هذه الطريقة واما ما في تفهيم المعاني المجازية بالقرائن
فهو بعين مدعى القاضي على بعض الأقوال وهو ان مذهبه ان تلك الألفاظ قد استعملها الشارع
في المعاني الشرعية بطريق المجاز ومنع على بعضها ويمكن ان يقال ان المراد بالمشاركة ان كان
المشاركة لهم في جميع التكليفات فهو ممنوع وان كان المشاركة الاجمالية فهي لا تقتضي علمنا بوضع
تلك الألفاظ لمعانيها وان وضعها لمعانيها بوضع تخصيصي لا تخصيصي كما يقوله البيضاوي بل يحتمل
انه استعملها في المعاني الشرعية على سبيل المجاز ثم غلب الاستعمال في كلامه حتى صارت حقائق
فيها وعلى هذا لابد في حملها على المعاني الشرعية من معرفة التاريخ حتى يحمل اللفظ المجرد عن
على المعنى اللغوي ان استعمله قبل الغلبة وعلى المعنى الشرعي ان كان الاستعمال بعدها وفي صورة

الحمل بالتاريخ يمكن ان يحمل على المعنى اللغوي لاصالة البراءة عن القدر الزائد عن معناه اللغوي
وعدم القرينة وان يحمل على المعنى الشرعي لان الظهور الاصل في كل حادث التاخر ولو كان ما بعد زمان
الغلبة اكثر مما قبله يترجح الحمل على المعنى الشرعي حملا للفظ على معناه الغالب ويزيد الغلبة انه فيما
قبل الغلبة ايضا مستعمل في المعنى الشرعي كثيرا ولو على سبيل المجاز فانه لولاه لم يصر حقيقة فيه وربما
ذلك على دعوى العلم ببعضها المعاني ايضا لكن لا في صدر الاسلام بل بعد انتشاره فتامل
وقد يرد على استدلاله الثاني بانه مبني على ان القول بالحقيقة الشرعية بنافي عربية القران وهو ممنوع
ولو سلم ففي القران ما هو من غير لغة العرب اتفاقا مثل المشكوة والقسطاس والاستبرق وما هو
جوابكم فهو جوابنا مع انه يمكن منع رجوع الضمير الى القران لجواز ان يكون المرجع السورة بتاويل المنزل
المنزل بناء على ان القران يطلق على كل المنزل وعلى بعضه بالاشتراك المعنوي لكونه عبارة عن الكلام
المنزل للاعجاز او بالاشتراك اللفظي بناء على وضعه للكل تارة وللكلام المنزل للاعجاز اخرى ولا يخفى
ما فيه من المكابرة والعدول الى خلاف الظاهر اما المكابرة ففي منع ان القول بالحقيقة الشرعية ينافي
العربية واما خلاف الظاهر ففي ارجاع الضمير الى السورة مع انه لا يطرد في جميع الايات المذكورة فان كان
ما تمسك به ارباب القول بالحقيقة الشرعية مفيدا للقطع بصحة العدول الى خلاف الظاهر من القران والا
فلا يصح والظاهر انه لا يفيد اما التبادر فهو ممنوع واما الاستقراء فغايته ما يفيد الظن

اصل

قد وقع الاختلاف بين القائلين بثبوت الحقيقة الشرعية بل بين المنكرين لارادة المعاني اللغوية
من الالفاظ الدائرة عند المتشرعة من قبيل الوضوء والغسل والتيمم والصلوة والركوع والسجود و
الصوم والزكوة والحج والجهاد في ان تلك الالفاظ اسامي للصحيحة او للاعم منها ومن الفاسدة وبعد
اتفاقهم ظاهرا على ان ما يراد بها في مقام الطلب وبيان الفضيلة مثل قوله تعالى ان الصلوة تنهى عن
الفحشاء والمنكر وقوله عم الصلوة عمود الدين ان قبلت قبل ما سواها وان ردت رد ما سواها وبيان
الشروط مثل لا صلوة الا بطهور والاجزاء مثل لا صلوة الا بفاتحة الكتاب انما هو الصحيحة ويرد بتا

في الماهية المركبة

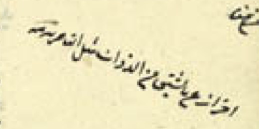
في الماهية المركبة من الاجزاء المشروطة بالشرط تارة والماهية بتمام اجزائها المعتبرة فيها مع شروطها وتارة الماهية
بتمام اجزائها سواء كانت مع شروطها ام لا فلا فائدة لها ويراد بالفاسد فيها الماهية الناقصة بانتفاء بعض
اجزائها التي تنتفي التسمية عرفا عند انتفائه او بعض شروطها وتحقيق ذلك المرام يستدعي تقديم
مقدمات الاولى ان كل معنى تشتد الحاجة اليه تقتضي وضع لفظ له الثانية ان الترجيح بلا مرجح غير جائز
الثالثة ان حمل اللفظ على ما يوجب تقليل المجاز اجود من حمله على ما يوجب تكثيره الرابعة ان اللفظ
الظاهر الجلي لا يوضع للمعنى الدقيق الخفي اذا عرفت ذلك فنقول الصواب ان كلا من الالفاظ الموضوعة للعبادات
والمعاملات شرعا موضوع للصحيح منها فان كانت مركبة من الاجزاء ومشروطة بالشرط فهو موضوع للماهية
التامة الاجزاء المقرونة بشرائطها وان كانت بسيطة ذات شروط فهو موضوع لها مع شرائطها دون الاعم
منه ومن الفاسد اما على القول بان الالفاظ صارت حقائق شرعية بالوضع التخصصي اعني كثرة الاستعمال
مع القرينة فظاهر لان الكثرة والغلبة انما هي بالنسبة الى الصحيح اذ اكثر استعمال الكتاب والسنة في مقام
الطلب مثل اقيموا الصلوة واتوا الزكوة واركعوا مع الراكعين وكتب عليكم الصيام ولله على الناس حج البيت
من استطاع اليه سبيلا وجاهدوا في الله حق جهاده الى غير ذلك وبيان الفضيلة مثل ان الصلوة تنهى عن
الفحشاء والمنكر وقوله عم الصلوة عمود الدين ان قبلت قبل ما سواها وان ردت رد ما سواها وبيان
الاجزاء والشروط ولا شك ان ذلك كله في الصحيحة لان الفاسدة ليست مطلوبة وذات فضيلة
ولا تعتبر فيها الاجزاء والشروط واذا كان كذلك فليس العبادات المطلوبة وذات الفضيلة الا الصحيحة لا تتحقق
في الفاسدة ايضا وكذلك ذات الاجزاء والشروط وهو ظاهر فان الفاتحة والسورة وذكر الركوع وذكر السجود
والطمانينة فيهما وبعد الذكر وبعد رفع الراس منهما والهوي الى الركوع والسجود على راي ورفع الراس
منهما والتشهد والسلام والقيام والجلوس والقراءة فيها ليست جزء لماهية الصلوة المطلقة اما على القول
بان المراد بالماهية المطلقة الاعم الاركان الاربعة او الخمسة فظاهر واما على القول بان المراد بها الماهية المعتبرة
سواء كانت مع الاجزاء التي لا تنتفي التسمية عرفا بانتفائها او لم يكن معها مع انه ليس لها معنى محصل كما ستعرفه

ان ماء اصغر فلان التسمية لا ينتفي عن الماء مع انتفاء كل واحد واحد من ثلاث الاجزاء بانفراده بل وبانتفاء كل اثنين
واثنين منها بل وبانتفاء كل ثلثه ثلثه منها وهكذا وكذا ليست الطهارة للمهية المطلقة فانها تتحقق في بعض
الناس وكالتي يشترط فيها الطهارة بالاستنجاء وامّا الاستعمال فلاعم منها ومن الصحيح فهو نادر بالنسبة فلا تقتضي
صيرورة اللفظ حقيقة شرعية فيه وامّا الكلام على القول بانها صارت حقيقة شرعية بالوضع التخصيصي وهو
من البعيد جدًا فنقول اذا ثبت ان غالب استعمالات الشارع انما هي في الصحيح فكانت الصحيح شديدة
الحاجة والحاجة اليها اشد فكان الانسب بحاله ان يضع اللفظ لها لا للاعم منها لانه لو وضعه للاعم
فيقتضي ذلك ان يكون استعماله في خصوص الصحيح بطريق المجاز وارتكاب ذلك مع ان استعماله فيها اغلب
مراتب والاحتياج اليها اشد بعيد من الحكيم بعيد بل محال لغير سديد لان فيه ترجيح المرجوح او ترجيح
المرجوح على الراجح فانه لو وضعه للصحيح ويستعمله في الاعم بطريق المجاز كان ارجح لانه اخف مؤنة
لان المجاز يقتضي القرينة وكلما كان المجاز اقل كان الحاجة الى القرينة اقل فكان المؤنة اخف وكلما كان
اكثر كان الحاجة اليها اكثر فتكون المؤنة اثقل وايضا على تقدير وضعها للاعم فيقوى القول بصيرورتها
حقيقة عرفية ثانية في الصحيح بعد القول بانها قد غلب فيها كما قررنا بناء على اشتهار اللفظ الذي غلب
في المعنى المجازي في الحقيقة العرفية منعا لثبوت المجاز المشهور وتوسطه بين الحقيقة الاولية والحقيقة
العرفية كما اخترناه فتم ولنا ايضا على انها اسامي للصحيح ان طريقة وضع الشارع طريقة وضع اللغة والعرف
وهو ظاهر والظاهر من اهل اللغة والعرف انه اذا اخترعوا مركبا خارجيا ذا اجزاء واراد وضع لفظ له فانما
يضعونه للمعنى المخترع بتمام اجزائها الا ترى ان الكر وضع للوزن الخاص التام ولذا يحكم بنجاسة الماء
الناقص المحض عن الكر ولو قدر لبير ابعاد قاته النجاسة على القول بنجاسة القليل بها فلو
لم يكن الكر موضوعا للوزن المخصوص التام بل كان موضوعا للاعم لما كان الحكم بنجاسة ما نقص عن الكر
شيئا يسيرا لملاقاة النجاسة وجه فانه يصدق عليه الكر وهكذا اذا كان الماء قدر كر لم يخته شئ وهكذا
في مسافة العقر فانه لو كان الميل والبريد اسمان للاعم كان العقر متمما ولقضى لما نقص من المسافة المخصوصة

في العقر بشبر

في العقر بشبرا ويسيرا وكذا في غسل البدن في غسل الجنابة وغيره وغسل اليد والوجه في الوضوء فانه لو كان
للاسماء اسامي للاعم لما كان لترك بعض اجزائهما في الغسل والوضوء والتيمم ضرر كما لو عمد وهكذا اسماء
المعاجين التي اخترعها الاطباء الموضوعة لها بما هي عند المخترعين تاما ولذا لو سئل منهم عن اجزاء المعجون
الخاص لاجابوا ببيان تمام اجزائه الى غير ذلك وكذا لو سئل عن مقدار الموزون والمساحة لاجاب اهل
اللغة والعرف ببيان تمام اجزائهما وهكذا في غيرهما نعم قد يتسامح اهل العرف في الاستعمال فيستعملون
اللفظ في الناقص بشئ يسير كما يستعملون المن في ما نقص عنه يسيرا لكن فيما يتسامح فيه لا فيما يداقّ فيه
بل في مقام المداقة فيسلب عن الناقص وهو دليل المسامحة وهو غير الحقيقة والمجاز بل من قبيل الغلط ولمن
يقول ان الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز لا حاجة الى اثبات ان الاستعمال الغلط في المسامحة بل يكفيه في المنع
ان الاستعمال اعم من الحقيقة لان يدعي الاعمي ثبات الاعم ومنعوه عليه المنع بل بجاز بينهما وبين الصحيح
ولنا ايضا انها لو كانت اسامي للاعم فكانت مشتركا معنويا في الصحيح والفاسد ونقول ان ذلك
الامر العام الذي وضع اللفظ له مركب او بسيط فان كان مركبا تنتقل الكلام فيه ونقول ان اللفظ
وضع له بتمام اجزائه او للاعم منه ومن الناقص منه ايضا فان قلت انه وضع له بتمام اجزائه فهي قول الصحيحي
بعينه فكيف تقول به هنا وتنكره في المرتبة الاولى وان قلت انه وضع للاعم ايضا ننقل الكلام فيه الى ان
ينتهي الى الجزء الواحد وان كان بسيطا فهو خلاف الفرض هنا مثل ولنا ايضا انه يمتنع وضع اللفظ لما نقص
التام والناقص بان يكون كل منهما مع وصف التمامية والناقصية فردا له لانه يستلزم ان يكون شئ واحد
فردا للمهية وان لا يكون فردا لها وان لا يكون شئ من التام والناقص فردا للمهية وذلك لان الشئ الزائد
الذي في التام اما داخل في المهية ومعتبر فيها او ليس بداخل ومعتبر فيها فان كان داخلا ومعتبرا
فيها فلا يكون الناقص فردا لها لانتفاء ما اعتبر في المهية فيه واذا انتفى الجزء انتفى الكل ضرورة انتفاء
الكل بانتفاء جزئه وان لم يكن داخلا ومعتبرا فيها فلا يكون التام مع وصف التمامية فردا لها فانه يعتبر
فيه ما لا يعتبر فيها ولا شك ان الفرد من حيث انه فرد لا يزيد اجزائه عن المهية فالناقص ليس فردا

للمهية من حيث اعتبار الامر الزائد الذى فى التمام فيها وفردها من حيث عدم اعتباره فيها وكذلك
التام فردها وليس فردها من حيثيتين فلا يكون شئ من التام والناقص فردها ولنا ان مقام
المطلوب انما هو الصحيح بالاتفاق فاللفظ موضوع للصحيح لانه لو كان موضوعا للاعم يلزم ان يكون اراده الصحيح
من الامر مجازا اذ لا قرينة عليه سوى الطلب وهو لا يصلح لها وهو واضح فان نفس الطلب ليس قرينة لاراده
المعنى المجازى من المادة ولنا ايضا قوله صلعم لا صلوة الا بفاتحة الكتاب ولا صلوة الا بطهور فان لا موضوعة
لنفى الجنس ولو كان الصلوة موضوعة للاعم لم يصح نفى الحقيقة بانتفاء الفاتحة وكذا نفيها بانتفاء الطهور فانها الحقيقة ...
محققة فى ضمن الفاقدة للفاتحة والطهور ايضا واصالة الحقيقة مانعة عن صرفها عن حقيقتها فان قلت انا
لا نسلم انها كانت لنفى الحقيقة فى مثل لا رجل فى الدار واما فى مثل الهيئات التركيبية التى نفس الذات
موجودة فيها فى الخارج نحو لا علم الا ما ينفع ولا نكاح الا بولى ولا صلوة لجار المسجد الا فى المسجد فلا نسلم
كونها لنفى الحقيقة بل انما يكون عرفا لنفى صفة من صفات مدخولها وفيها لك كونه من هذه الجهة [illegible]
الخصم فيه عرفا نفى الذات خصوص الصلوة والصيام ونحوهما اما يحتمل فيه ان يكون موضوعا للصحيح حيث
يكون عرفا نفى الذات بمجرد انتفاء شرط من شروطها بل ومع الشان فى حصول شرط من شروطها فهو لا
يخرج هذه الهيئة عما هو ظاهر فيه فى العرف قلت لا نسلم ان لخصوص التركيب مدخلا فى افادة المعنى
ولو سلم ان كلمة لا فى مثل تلك الهيئات لنفى الصفة دون الحقيقة لم يكن فيه مبالغة والظاهر خلافه
فان لا صلوة لجار المسجد الا فى المسجد مبالغة فى نفى الثواب والفضيلة **اصل** قد وقع النزاع
بين الاشاعرة والمعتزلة فى انه يشترط فى صدق المشتق من قبيل الضارب والخالق وامثالهما على شئ قيام
مبدأ الاشتقاق به فقال به الاشاعرة ونفاه المعتزلة واحتج المعتزلة عليه بصدق الضارب على ذات المضروب
قائم بغيره وهو المضروب وبيان ذلك ان التاثير عبارة عن الاثر وهو قائم بالمخلوق وذلك لانه لو كان
مغايرا له فاما ان يكون قديما او حادثا فان كان قديما يلزم قدم الاثر او يمتنع تاثيره بعد ان كان حادثا
يستدعى تاثيرا اخر وننقل الكلام فى ذلك التاثير فان كان عين الاثر فقد ثبت المدعى والا فهو اما





قديم او حادث فان كان قديما يلزم قدم الاثر وان كان حادثا يستدعى تاثيرا اخر وننقل الكلام فيه فاما
يلزم القدم او التسلسل او عينية التاثير للاثر والاولان باطلان فتعين الثالث وفيه ان التاثير غير
الاثر ولذا يصدق على زيد فى ضرب زيد عمرا الضارب وعلى عمرو المضروب ولولا ذلك لكان الضارب والمضروب
بمعنى واحد وهو باطل اجماعا فظاهر انه كيف لا يكون باطلا وهو يستلزم اتحاد الخالق والمخلوق وان استلزام
حدوث التاثير التسلسل مسلم ولكن بطلان التالى باطل فان بطلان التسلسل انما يكون مسلما فى
الامور الحقيقية دون الاعتبارية ولو كانت واقعة فى نفس الامر يعنى ما كان فى الخارج دون ظرف انتقاشها
وجودها كالوجوه فانه ليس اعتبار بالمحض والتاثير من ذلك القبيل فتامل فان قلت يرد على القائلين با
لا اشتراط النقض بصدق العالم على الله تعالى ان قالوا بعينية الصفات ويلزم عليهم ان يقولوا بالمجازية
واذا كان صدق العالم عليه تعالى مجازا يصح سلبه عنه وهو كفر قلت يمكن ان يقال عن قبلهم ان استلزام
سلب العالم بمعنى ذات ثبت له العلم بمعنى ان يكون العلم خارجا عن الذات للكفر ممنوع وان اطلاق
العالم على الله مبنى على طريقة العرف واللغة واهل العرف واللغة لم يفطنوا بعينية الصفات فانهم بنوا
على الظاهر ويرد على القائلين بعينية الوجود للمهية من النقض بصدق الموجود على المهية واحتج المعتزلة
ايضا بان الخالق يصدق على الله تعالى وهو مشتق من الخلق وهو المخلوق وبيانه انه لو لم يكن الخلق عين المخلوق
فهو اما قديم او حادث فان كان قديما يلزم قدم العالم وان كان حادثا يستدعى على ذلك التقدير الى خلق
اخر وهكذا فاما يلزم قدم العالم التسلسل او عينية الخلق للمخلوق وقد اجاب عنه الاشاعرة بان الخلق امر اعتبارى
فان القدرة القديمة اذا تعلقت بالمقدور يكون لها نسبة الى الله تعالى وهو الخلق والى القدرة وهو الايجاب
والى المقدور وهو الصدور من الله تعالى والخلق عبارة عن نسبته الى الله وتلك النسبة قائمة بذات
الله تعالى ولا دليل على امتناع قيام الحوادث التى تكون من الاضافات والامور الاعتبارية بذات الله تعالى
وكذلك السلوب وفيه ان الخلق من مقولة الفعل والنسبة من مقولة الاضافة فليس عبارة عن نسبة
المتعلق الى الله بل هو عبارة عن التاثير وهو عين الاثر والجواب ما تقدم مرارا فى الاحتجاج اولا فلما

حقيقة
واجيب بالاشارة بالاستقراء بمعنى تتبع الكلمات المشتقة وعدم الظفر بكلمة منها صادقة على ذات والمعنى المشتق
منه قائم بغيرها **اصل** قد وقع النزاع في انه يشترط في صدق المشتق واطلاقه على سبيل الحقيقة بقاء المعنى
وقد دوامه اعني مبدا الاشتقاق ام لا قال السيد الشريف في شرح المنهاج الجمهور على انه شرط خلافا لابي علي سينا
من الحكماء وابي هاشم من المعتزلة وحكى الشارح المحقق عن اصحابنا عدم الاشتراط وتحقيق المسئلة يستدعي
تقديم مقدمة الاولى قال النحويون انه يعمل كل واحد من اسم الفاعل والمفعول بمعنى الحال والماضي و
الاستقبال وانه اذا كان مع الالف واللام يعمل عمل فعله مطلقا واذا كان مجردا فانما يعمل اذا كان بمعنى الحال
او الاستقبال لشبهه بالفعل الذي بمعناه لفظا ومعنى واما اذا كان بمعنى الماضي فلا يعمل لانه لا يشبه
لفظه لفظ الفعل الذي بمعناه اقول ليس المراد بالحال زمان النطق وبالماضي زمانا قبله وبالاستقبال
زمانا بعده كما هو صاحب جمع الجوامع انحكاه عن القرافي بل لانه صحة مررت برجل راكب فرسا وجاء زيد
طالبا كما ذكرها بدر الدين بن مالك في شرح الالفية في اعمال الاسم الفاعل ومثلها الرضي في شرح الكافية
والقاله لا خلاف في الصحة ونقل عنه ابن هشام بعض اعاظم العلماء حيث قال في ضرب جاهد انه لا ريب
في انه اذا كان جاهد في وقت الضرب ولم يكن جاهدا الان يصح ذلك بلا خلاف انتهى وذلك لانه لو كان المراد
بالحال زمان النطق وبالماضي قبله وبالاستقبال بعده لم يصح عمل راكب وطالب في المثالين لانهما
على ذلك التقدير بمعنى الماضي بل المراد به زمان التلبس والاتصاف والمباشرة بمعنى اتصاف الذات با
المبدا على وجه الاطلاق من غير تقييد بالزمان الماضي لئلا يصدق على ضارب امس في زيد ضارب
امس انه بمعنى الحال فان زمان تلبس زيد بالضرب انما هو امس وقد وقع الاتفاق ظاهرا على انه بمعنى الماضي
وكذا لا يصدق على ضارب غدا في زيد ضارب غدا انه بمعنى الحال فان زمان تلبس زيد بالضرب انما هو الغد
وبعد التقييد المذكور لا يصدق على شيء منهما انه بمعنى الحال فتم كما يظهر من اكثر العبارات من ان
المراد به زمان النطق باطل الا ان يوجه بتخصيص الموضوع بان لا يكون حكاية عن الماضي مثل كان زيد ضاربا
الان او يجيء ورايت رجلا قائما او يكون زيد ضاربا او رايت رجلا قائما وذلك في زيد ضارب فالتخصيص



في الموضوع وانما الحال والاحال ما كان حكاية عن الماضي او الاستقبال الى ما بينوه فعلى هذا يحتمل كل من قولنا
رجع عالما واري رجلا عالما وجوها ثلاثة اما وجوه المثال الاول فاحدها رايت رجلا متصفا بالعلم
زمان الوقوع والثاني رايت رجلا متصفا بالعلم قبل زمان الرؤية والثالث رايت رجلا متصفا بالعلم
بعد زمان الرؤية واما وجوه المثال الثاني فتعرف بالقياس الى وجوه المثال الاول ومن ذلك القبيل
يكره البول تحت الشجرة المثمرة يحتمل وجوها ثلاثة وكذلك اعتق عبدا مؤمنا ومما قررنا يظهر فساد ما قاله
بعض اجلة العلماء السعد ان قال انه دلالة المشتق على الاستمرار دلالة عقلية فان اريد تخصيص الحدوث
بزمان معين فاما ان يدل عليه بلفظ غير لفظ المشتق كقولنا كان زيد منطلقا او سيصير منطلقا او هو
الان فقط منطلق فيكون اطلاق المشتق عليه حقيقة واما ان يدل عليه بلفظ المشتق حتى يكون معنى
زيد منطلق زيد كان منطلقا في الزمن الماضي مثلا كان اطلاقه مجازا وفيه فساد من وجه اخر ايضا
سنشير اليه واعلم انه قد يناقش في قول النحويين هنا ان اسم الفاعل بمعنى الحال والماضي والاستقبال
بانه لا يجتمع مع قولهم ان الفرق بين الاسم والفعل ان الفعل مقترن باحد الازمنة الثلثة والاسم لا يقترن
به فانه اذا كان اسم الفاعل بمعنى الحال او الماضي او الاستقبال فقد اقترن معناه باحد الازمنة الثلثة
مثل الفعل وقد اجيب عنه بوجوه احدها ان ذلك انما هو بحسب الوضع فدلالة اسم الفاعل على احد الازمنة
الثلثة انما هو بحسب القرينة والثاني ان ذلك انما هو بحسب وضع اللغة فدلالة اسم الفاعل انما هو بحسب العرف
دون اللغة والثالث ان الدلالة على خصوصية ذلك انما هو بطريق الجزئية فدلالة اسم الفاعل انما هو بطريق
القيدية والرابع ان الدلالة على خصوصية زمان الحال باعتبار الهيئة التركيبية اي الهيئة التركيبية في قولنا
زيد كاتب مثلا يدل على انه كاتب في الحال لا لفظ الكاتب ثم قال المجيب وهذا في جانب المحمول ظاهر
واما في طرف الموضوع فيشكل الامر اذ ليس فيه هيئة تركيبية فلا بد ان يقال ان عقد الوضع فيه اي هذه النسبة
الناقصة هو الدال على ذلك تقديرا انتهى وقد يقال انما ذلك لو ان النسبة الجزئية اعم من الجزئية العرفية
او اللازمة للنسبة التقييدية فان قولنا رايت ماء صافيا يتضمن النسبة الجزئية ويستلزم الاخبار عن الماء

بالصفا فيه ملاحظة حال هذه النسبة وتغيير الاتصاف بالمبداء حين تحقق النسبة والاول كما ينافي اتفاق الاصوليين
على ان اسم الفاعل حقيقة في الحال فقد قال الغزالي واكثر المعاصرين انه حقيقة في الماضي ايضا والثاني ضعيف
جدا لان الاصل عدم النقل والثالث تعسف وياتي ما في الرابع ويمكن الجواب ايضا بان دلالة الفعل ودلالة التضمن
ودلالة اسم الفاعل دلالة الالتزام فانه لو دل عليه بناء على انه يدل على التجدد والحدوث كما نقل عن ابن الحاجب
فانما يدل على مطلق الزمان دون خصوص احد الازمنة الثلاثة ولا يتجه شيء منهما مع التحليل السابق فانه لم
يدل على احد الازمنة بحسب اللفظ لم يكن منافيا للفعل بحسب المعنى فتم وبه يندفع ايضا ما قيل من ان
اسم الفاعل وغيره من الاسماء المشتقة ليس الا امرا بسيطا اجماليا هو وجه من وجوه الذات الموصوفة التي
وجد فيها المبداء من غير دلالة على زمان ولا على تجدد وحدوث واذا حلل وفصل قيل هو عبارة عن ذات
نسب الى المبدء سواء صدر منها او وقع فيها او قام بها فمعنى القائم والابيض والطويل والمضروب ليس الا
ما يعبر عنه بالفارسية بقولهم ايستاده وسفيد ودراز وزده شده فان الامر البسيط لا يصلح لان يعمل
في الاسم ما لا يعمل الفعل الا ان يقال ان معنى الفعل ايضا ليس الا امرا بسيطا اجماليا يحلل في ظرف العقل الى الحدث
والزمان والنسبة وهو خلاف اجماع اهل العربية ظاهرا فتم ولعل الاولى في الجواب ان الفرق المذكور
انما هو بين الفعل والاسم الذي لم يكن بمنزلته واما ما هو بمنزلته فهو في حكمه فتم وقد قال بعض مشايخنا
اعلى الله مقامه في بحث المشتق بعد ما حكم على ان المشتق حقيقة في المتلبس بالمبداء ان الزمان المفهوم من المشتق
غير احد الازمنة المعهودة بل هو اعم من الجميع حيث قال الرابع ان المفهوم من لفظ المشتق ليس الا الذات المبهمة والحدث
والنسبة ولكن يتبادر منه حصول المبداء في زمان صدق النسبة الحكمية ولا يذهب عليك ان هذا الزمان
ليس باحد الازمنة المعهودة بل هو اعم من الجميع فلسنا ندعي دلالته على زمان كيف وقد اجمع اهل العربية
على ان الدال على الزمان انما هو الفعل انتهى كلامه في الخلد مقامه وفيه نظر الثالث بر قال الشيخ الرضي في
شرح الكافية ان وضع الصفة المشبهة على الاطلاق لا الحدوث ولا الاستمرار فان قصد بها الحدوث ردت
الى صيغة اسم الفاعل تقول في حسن حاسن الان او غدا ولما تقدم تعلم بان الحدوث والاستمرار قيدان في الصفة

والدوديل في عليها

ولا دليل فيهما عليهما فليس معنى حسن في الوضع الا ذو حسن لكن لما اطلق ذلك ولم يكن بعض الازمنة اولى
من بعض ولم يجز نفيه في جميع الازمنة لانك حكمت بثبوته فلا بد من وقوعه في زمان كان الظاهر ثبوته في جميع الازمنة
فظهوره في الاستمرار ليس وضعيا انتهى ويمكن الجمع بين قوله وكلام ابن الحاجب ان ما اشتق من فعل لازم بين
قام به على معنى الثبوت بان مراده بالدلالة على الثبوت الدلالة العقلية لكنه بعيد والتحقيق ما قاله ابن الحاجب
فانه لو لم يدل على معنى الثبوت وكان معنى حسن ذا حسن لصح تقييده بالزمان كما يصح تقييد اسم الفاعل
به وهو ليس بصحيح وهو يدل على ان معناها الثبوت فتم ثم يتوجه عليه ان دعوى ظهور ثبوته
في جميع الازمنة واستمراره لا يناسب القول بانها لا تدل على قيد من القيدين فان في الاستبدال
ظهوره في الاستمرار ولو تم فانما يتم في كلام الحكيم كيف ويمكن القول بالاجمال الثالث ان الجملة الاسمية
اذا كان جزءها اسما سواء كان جامدا او مشتقا يدل على اتحاد الموضوع والمحمول في الوجود الخارجي
من غير دلالة على ان الاتحاد في الماضي او الحال او الاستقبال ولذلك قالوا ان الجملة الاسمية تدل
على الدوام والثبات وذلك لا ينافي ما يحكى عن الشيخ عبد القاهر انه قال لا تعرض في زيد منطلق
لاكثر من اثبات الانطلاق فعلا لكما في زيد طويل وعمرو قصير كان ذلك بحسب الوضع وما قاله
بحسب العقل فتامل ولما لم يدل على زمان الاتحاد جيء بالرابطة الزمانية فيقال كان زيد
ضاربا او يكون زيد ضاربا بمعنى الحال او الاستقبال والفرق بين كان زيد ضاربا وزيد
ضارب امس ان الاول متضمن الدلالة على زمان النسبة الحكمية يعني يدل على ان زمان اتحاد الموضوع
والمحمول قبل زمان النطق من غير تعرض الدلالة على زمان المحمول يعني انما يدل على ان اتحاد
زيد مع الضارب في الزمان الماضي من غير دلالة على ان المراد بالضارب الضارب بمعنى الماضي
او الحال او الاستقبال بخلاف الثاني فانه لا تعرض فيه لبيان زمان النسبة والتعرض فيه
انما هو لبيان زمان المحمول فالمحمول فيه انما هو الضارب المقيد كما في زيد ضرب امس بخلاف
المحمول في الاول وكذلك الفرق بين يكون زيد ضاربا وزيد ضارب غدا مثل ما قررنا في الفرق

بين كان زيد ضاربا وزيد ضارب امس والدلالة على ذلك انه يقال كان زيد ضرب عمروا وكان
زيد يضرب عمروا فتامل وظاهر ما حكيناه عن بعض اجلاء العلماء في المقدمة الاولى ان كان في كان
زيد منطلقا يدل على زمان المحمول وهو خلاف التحقيق ويظهر منه ايضا ان الضارب في زيد ضارب
امس على حقيقته فان الدلالة على الزمان المعين فيه بلفظ غير لفظ المشتق وهو لفظ امس وهو
خلاف مذهب القائلين بكونه حقيقة في الحال فتامل وقد يقع الغفلة فيحصل الخلط بين الزمانين
ومنها قول بعض اعاظم العلماء بعد ادعاء تبادر الحال في المشتقات ثم ان جميع ما ذكرنا في المشتقات
جار في الجوامد ايضا فانه لا شك ان المتبادر من قولنا هذا خمر انه خمر في الحال لا انه كان خمرا او
سيصير خمرا وكذا في قولنا الخمر من زبيب يجب ان يكون خمرا في الحال وكذا في قولنا اشتريت
خمرا وجب ان يكون خمرا وقت الشراء لا قبله ولا بعده وهذا يدل على ان الدلالة على خصوصية
الزمان ليس بمفهوم الصيغة اذ لا يتصور ذلك في الجوامد وذلك لان الجوامد لا يدل على الزمان
باعترافه والهيئة التركيبية لا يدل على اكثر من اتحاد الموضوع مع المحمول فتم ثم ما قررنا لا ينافي
القول بان زمان الاخبار والحكاية عن الواقع زمان الحال والنطق بسبب ان الاخبار والحكاية من
الزمانيات فلا يوجد الا في الزمان وزمانه انما هو زمان التحاور وهو زمان النطق فالدلالة
على الزمان ليس من طريق اللفظ مطابقة ولا تضمنا ولا التزاما بل من طريق العقل الى ان القائلين
بان المشتق حقيقة في الماضي ان قالوا بان الضارب مثلا موضوع لمن قام به الضرب فيقولون
بانه يصح اطلاق الضارب على من صدر عنه الضرب بعد تلبسه ومباشرته له من غير اراده انه ضارب
قبل زمان النطق فان من قام به الضرب بعد تلبسه كما يصدق عليه حين تلبسه ومباشرته له يصدق
عليه بعد تلبسه به ايضا صدق العام على بعض جزئياته ولو اريد به خصوصية الفرد اعني خصوص
من كان صدر عنه الضرب في الزمان الماضي يصير مجازا فان الخصوصية ليست داخلة في مفهومه
فلو كان القول المذكور اعني ان المشتق حقيقة في الماضي منهم لا بد من حمله على التسامح وان

قالوا انه مشترك

قالوا انه مشترك بين خصوصية الماضي وخصوصية الحال فالقول المذكور على ظاهره وعلى الاول اذا
اطلق الضارب على من صدر عنه الضرب بعد تلبسه به يراد به انه من صدر عنه الضرب وعلى الثاني
يراد به انه كان ضاربا قبل زمان النطق الخامسة كثيرا ما يستعمل المشتق بالملاحظة الى تلبس ما صدق
عليه بالمبدء في الزمان الماضي ويستعمل بالملاحظة الى تلبسه به في الزمان المستقبل في نحو زيد ضارب
غدا يحتمل معنيين اما الاول فاحدهما ان يستعمل الضارب ويراد به الضارب امس مثلا بان يكون
معه بان يقال زيد ضارب امس او بقرينة خارجة عن اللفظ ومعناه بالفارسية زيد زننده
ديروز است نه اينكه زيد زننده است در ديروز يا اينكه زيد زننده بود در ديروز يا اينكه
زيد زده در ديروز فان الظاهر من الاول انه ضارب على الدوام والثبات امس وبينهما
المنافاة لانا نقول انما تلزم المنافاة والتناقض لو قلنا بالدلالة على الدوام والثبات وهي ممنوعة
فانهما انما تكون ملحوظة فيما يكون في الكلام دلالة على زمان مخصوص من قرائن الاجمال والتفصيل
واما اذا كان فيه دلالة عليه كما في المثال فلا تقتضي الحمل على الدوام والثبات فانه ليس في
الكلام دلالة على زمان النسبة الحكمية فان المفروض ان الزمان المدلول عليه باللفظ والقرينة
الخارجة عن اللفظ من متعلقات المحمول لا ظرف النسبة ورابطة زمانية والحاصل يستعمل
المشتق في الماضي وان الثاني انما يصح لو قلنا بان امس من قبيل الرابطة الزمانية ويكون
ظرفا للنسبة الحكمية وهو لا يساعده اللغة ومع ذلك خلاف المفروض وان الثالث معنى زيد
ضرب امس فتم والثاني ان يستعمل ويراد به الضارب الان اما حقيقة لكونه ضاربا امس من غير
ان ينزل منزلة الحال لاحضاره عند المخاطب ببعض الاغراض ويقال لذلك التعريف تسمية
الشيء باسم ما كان ومنه قوله تعالى واتوا اليتامى اموالهم اي الذين كانوا يتامى قبل ذلك واما
بتقدير نفسه كانه موجود في الزمان الماضي او يتقدر ذلك كانه موجود الان ولهذا
يقال ذلك في الفعل الماضي المستقرب كما قيل في قوله تعالى وكلبهم باسط ذراعيه بالوصيد

ليس مستعملا في الماضي بل في الحال وليس من محل النزاع في شيء نعم بعض العلماء كون المشتق حقيقة
او مجازا فيمن انقضى عنه المبدا يتمشى على وجوه الاول ان يراد بالانقضاء ان كان متصفا به على ان
يكون الزمان ايضا ممتدا كالحرث فمن يقول بكونه حقيقة حينئذ يشكل عليه الامر في التعريفين فلا بد له من
ارتكاب بعض التكلفات المذكورة الثاني ان يراد به ما ذكر من غير دلالة اللفظ على الزمان ويكون
ثبوت المبدا قبل زمان النسبة الحكمية بعلاقة التجوز كقول القائل شربت خمرا ويريد خلا كان قبل زمان
الشرب خمرا فكما ان الخمر مستعمل في الخل باعتبار الكون وليس الزمان مدلولها لا حقيقة ولا مجازا كذلك
قول القائل هذه مثمرة مشيرا الى شجرة كانت مثمرة قبل هذا ليس فيه ما يدل على زمان الاثمار لا حقيقة
ولا مجازا او الثالث ان يراد به ما ثبت له المبدا اي خرج من القوة الى الفعل في ظرف الواقع من دون
اعتبار قدم وحدوث وطريان عدم بعد الوجود او استمرار الى حال النطق وهذا معنى مشترك بين
الماضي والحال لان في كل منهما قد خرج مبدأ الاشتقاق المحكي في نفسه الى الوجود واتصف به موصوفه
وموضوعه به قديما كان زمان المبدا او حادثا باقيا كان او زايلا ولا اعني بالمشترك الزمان بل مفهوم
ثبوت الثبوت في الجملة اذا عرفت هذا فاعلم ان الذي يقتضيه دقيق النظر ان يكون نقل الاصوليين
في وفاقهم على كون المشتق حقيقة في الحال الى المعنى الثاني من معنييه الذين سبقا اي حال التلبس
لا حال النطق وعلى عدم كونه حقيقة في المستقبل الى المعنيين المتقدمين وفي خلافهم في الماضي الى
الاول والاخير وقد صرح بعضهم ممن يقول بكونه حقيقة في الماضي بالمعنى الاخير انتهى واما الثاني
فاحدها ان يستعمل ويراد به الضارب غدا بذكره معه او بقرينة خارجة عن اللفظ كما قررنا ومثلنا
بالفارسية زيد زننده در فردا است نه اينكه زيد زننده است فردا يا اينكه زننده ميباشد فردا يا اينكه
ميزند فردا ويظهر وجهه مما قدمنا والثاني ان يستعمل ويراد به الضارب الان اما بعلاقة الاول اليه
من غير ان ينزل المستقبل منزلة الحاضر ويقال له تسمية الشيء باسم ما يؤول اليه نحو قوله تعالى
اراني اعصر خمرا او لتنزيله منزلة الحاضر وهو مثل الثاني في الجهة السادسة قيل يمكن تقرير محل

النزاع ههنا

النزاع ههنا بوجهين الاول ان يقال الخلاف في انا اذا قلنا زيد ضارب اما ان يكون المراد انه ضارب
في الحال او في الماضي او الاستقبال ففي الاول حقيقة اتفاقا وفي الثاني مجازا اجماعا وفي الثالث
وقع الخلاف الثاني هو ان يقال ان النزاع في انه هل يجب ان يكون الضارب في الحال مثلا
مباشرا في الحال او يكفي كونه مباشرا في الماضي ايضا في صدق الضارب في الحال عليه انتهى ثم قال بعد
اختيار كون المشتق حقيقة في الحال والمباشر في الحال ثم اعلم ان ما ذكرنا كله انما هو اذا كان اللفظ مطلقا
كان يقال زيد ضارب مثلا واما اذا كان مقيدا كان يقال زيد ضارب في الغد او الامس فان كان
المراد انه يكون ضاربا في الغد مثلا فان قرر النزاع على الوجه الاول فاما ان يقال انه مجاز اذ هو حقيقة
فيمن هو ضارب في الحال لا في الغد اجماعا ولا في الامس على الخلاف المذكور واما ان يقال انه حقيقة
وان الخلاف المذكور انما هو في المطلق واما اذا كان مقيدا فحقيقة في الضارب في الوقت الذي
نسب اليه ان كان الغد فالغد وان كان الامس فالامس والحق انه اذا كان اريد ان يكون كان
يقال كان زيد ضاربا في الامس فحقيقة قطعا واما اذا لم يكن كذلك فالظاهر انه مجاز اذ الظاهر من
الهيئة التركيبية في قولنا زيد ضارب انه ضارب في الحال فاذا قيل في الغد صار مجازا في الهيئة
التركيبية وهذا كما في الفارسية زيد كاتب بوده ديروز وكاتب خواهد بود فردا ولا يقال زيد
كاتب است ديروز يا فردا فافهم وان قرر الخلاف على الوجه الثاني فهو مجاز ههنا ايضا لكن
بالنسبة الى الغد لا الامس فيكون الخلاف في انه هل يجب ان يكون مباشر الضرب في الغد مثلا
ام يكفي كونه مباشرا له في الزمان السابق عليه واذا تحقق المباشرة المعتبرة في كلا قولي كل مذهب يكون
حقيقة ولا فرق في ذلك بين الغد والامس وان كان المراد به ضارب في الحال باعتبار ضربه في
الغد او الامس فهو بناء على الوجه الاول حقيقة قطعا وعلى الوجه الثاني مجاز في الغد اتفاقا
وفي الامس وقع الخلاف المذكور ولو قيل المراد انه يصدق عليه في الحال انه ضارب في الغد فان
قلنا بصحة هذا المعنى على ما اعتقده المحقق التفتازاني فهو على الوجهين حقيقة ولا فرق فيه بين

تأمل

بين الغد والامس ولو قلنا بعدم الصحة لم يجب ان يقيد بكونه في الحال بحيث يعد زيد الضارب في الغد مثلا كما زعمه السيد الشريف فهو مجاز في الصورتين لان معناه من كان ضاربا لا من كان بالحيثية المذكورة وهو ظاهر وبما قررنا ظهر ان ما نقلوا من الاجماع على مجازية الضارب في الغد اما على هذا المعنى على هذا المذهب او على المعنى الثاني على الوجه الثاني او على المعنى الاول على الوجه الاول انتهى وفيه نظر يظهر وجهه مما قدمنا السابعة اعلم انه ليس النزاع في استعمال المشتق في الماضي بحسب

العلامة في بيت م (?)

النطق كما هو ظاهر كثير من العبارات بل اكثرها كما قيل مثل عبارة الشهيد ره في تمهيد القواعد حيث قال اطلاق المشتق كاسم الفاعل واسم المفعول باعتبار الحال حقيقة بلا نزاع والمؤنه باعتبار المستقبل كقوله تعالى انك ميت وانهم ميتون مجاز قطعا وباعتبار الماضي فيه مذاهب وعبارة العضدي وشرحه بعينها كما من القرافي بل فيجب زمان التلبس والمباشرة كما سبق اليه الاشارة ولان الظاهر انه وقع الاتفاق على ان المشتق حقيقة فيما تلبس واتصف بالمبدا قال صاحب الوافية ره اطلاق المشتق كاسم الفاعل والمفعول ونحوهما على المتصف بمبداه بالفعل حقيقة اتفاقا كالضارب لمباشر الضرب انتهى وقال شيخنا صاحب القوانين المحكمة اعلى الله مقامه المشتق كاسم الفاعل والمفعول والصفة المشبهة حقيقة فيما تلبس بالمبدا دون ما وجد المبدا فيه في حال التكلم فقط كما توهمه بعضهم حتى يكون قولنا زيد كان قائما فقعد او سيصير قائما مجازا والظاهر ان هذا وفاقي كما ادعاه جماعة وانه ليس النزاع في صفة المشبهة لانها تدل على الثبوت كما قررناه في المقدمة الثانية اذا تمهدت المقدمات فالمشهور بينهم في محل الخلاف قولان المجاز مطلقا وهو مذهب اكثر الاشاعرة والحقيقة مطلقا وهو المشهور بين الشيعة والمعتزلة والمحكي عن ابي علي بن سينا وفصل بعضهم فقال ان كان مما يمكن بقاؤه فمجاز والا فحقيقة وتوقف جماعة كالحاجبي والآمدي وجماعة كما حكي عنهم وعن الرازي والآمدي والتبريزي في اختصار المحصول وجماعة اخرى ان محل الخلاف ما اذا لم يطرأ على المحل وصف وجودي ينافي المعنى الاول او يضاده كالسواد

مع البياض والقيام

مع البياض والقيام مع القعود ومع الطرو بان مجاز اتفاقا وفرق بعضهم بين ما كان المبدا حدوثيا او ثبوتيا فاشترط البقاء في الاول دون الثاني […] في تمهيد القواعد ان النزاع انما هو فيما اذا كان المشتق محكوما به كقولك زيد مشرك او قاتل او متكلم فان كان محكوما عليه كقوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا والسارق والسارقة فاقطعوا واقتلوا المشركين ونحوها فانه حقيقة مطلقا سواء كان للحال ام لم يكن […] في الوافية وان اطلاق المشتق باعتبار الماضي حقيقة اذا كان اتصاف الذات بالمبدا اكثريا بحيث يكون عدم الاتصاف بالمبدا مضمحلا في جنب الاتصاف ولم يكن الذات معرضا عن المبدا وراغبا عنه سواء كان محكوما عليه او محكوما به وسواء طرأ الضد ام لا فتحصل الاقوال في المسالة خمسة بل يظهر من الشارح المحقق ره انه مذهب جميعهم واحتج عليه بوجوه احدها ان

اختار العلامة من الاقوال ما هو المعروف عند الشيعة من كونه مجازا في الماضي بل يظهر من السيد عميد الدين ره

المراد بالضارب من حصل له الضرب وهو قدر مشترك بين الماضي والحال فقد […] سلم […] بالماضي […] قدر مشترك بينه وبين الحال قال الشارح المحقق ره في تفسير الكلام ان هذا المفهوم اعني حصول الضرب له اعم من حصوله في الحال والماضي بدليل انه قابل للتقسيم اليهما ومورد التقسيم مشترك بين اقسامه كالحيوان يقسم […] نعم يقال زيد ضارب حقيقة

وفيه ان الدليل اما اثبات ان القدر المشترك بين الحال والماضي بالقسمة ففيه ان غاية ما يستفاد من التقسيم انما هو الاستعمال في القدر المشترك وهو اعم من الحقيقة فان القسمة لا تستدعي ان يكون اللفظ الدال على مورد القسمة حقيقة فيه ولذا يصح تقسيم العين الى الباكية والجارية وغيرهما مع انها ليست حقيقة في القدر المشترك بينهما وكذلك تقسيم الماء الى المطلق والمضاف مع انه حقيقة في المطلق ومجاز في المضاف وكذلك تقسيم اسم الفاعل الى الماضي والحال والاستقبال مع الاتفاق على كونه مجازا في الاستقبال هذا اذا سلمنا ان التقسيم من اهل اللغة ويمكن منع دعوى القول بانه انما هو من ارباب العلوم الادبية بل يمكن منع ذلك ايضا فانهم انما قسموا اسم الفاعل مثلا الى الماضي والحال ضارب مثلا والاستدلال انما تم اذا وقع القسمة على مصاديق اسم الفاعل

من الضارب وغيره فان قلت اذا صح تقسيم اسم الفاعل يصح تقسيم الضارب قلت لا نسلم ذلك لجواز ان
يكون اسم الفاعل موضوعا للصيغة المخصوصة سواء استعملت في المعنى بطريق الحقيقة او المجاز ثم يرسم
محل التقسيم بحسب اللغة وقلنا بان الاصل في الاستعمال الحقيقة فانما يلزم من ذلك كونه حقيقة في القدر
المشترك بين الماضي والحال دون خصوص الماضي والحال والمدعى انما هو الثاني فتامل اولا من حصل
له الضرب اعم من الماضي والحال بكلام القسمة ففيه ان المناسب انما هو اثبات انه موضوع لمن حصل
له الضرب لا اثبات انه اعم من الماضي والحال وبيان ان المراد بمن حصل له الضرب من خرج له الضرب
عن القوة الى الفعل سواء كان في زمان الماضي او الحال دون من حصل له الضرب في الزمان الماضي كما قيل
ثم لا تعلم ان ما ذكره في المقام ان الاصل في الاستعمال الحقيقة فيما اذا استعمل اللفظ في معنى مخصوص
ولم يعلم انه بطريق الحقيقة او المجاز انتهى وهو خلاف ما هو المشهور في زماننا فان جلال الملة والدين
ره في حواشيه على شرح المختصر في محل مسئلتنا لكن كون الاصل في الاطلاق الحقيقة وان كان مشهورا
في كتبهم مذكورا الا ان المحقق ان هذا الاصل ليس له اصل ينبغي الاعتماد عليه ولا يحصل به ظن يمكن الاستناد
اليه كيف وانهم صرحوا بان المجاز اكثر اللغة واطبقوا على انه ابلغ من الحقيقة فكيف يحصل بمجرد استعمال
اللفظ في معنى الظن بانه معنى حقيقي له نعم اذا كان استعمال اللفظ في معنى قد شاع وذاع وتكثر وتكرر
ربما يحصل الظن بانه معنى حقيقي له وتحقق ذلك في اكثر المواضع التي تمسكوا فيها بهذا الاصل معلوم
الانتفاء انتهى والثاني ان النحاة اجمعوا على ان اسم الفاعل اذا كان بمعنى الماضي لا يعمل عمل الفعل
ولو لم يتقرر عندهم ان اسم الفاعل يصح اطلاقه على ما صدر عنه المبدأ في الزمان الماضي لكان
ذلك الاطلاق على سبيل المجاز والاصل في الاستعمال الحقيقة ورد اولا انه ينتقض باجماعهم على ان اسم الفاعل
يعمل عمل فعله اذا كان بمعنى الحال او الاستقبال وثانيا ان المراد باسم الفاعل في كلامهم هذا انما
هو نفس الصيغة المخصوصة من غير ملاحظة المعنى وهو غير الاستعمال في القدر المشترك بين الزمانين
الماضي والحال فلو كان حقيقة في القدر المشترك بينهما كما يظهر من الوجه الاول لكون الملاحظة على نفس

للصيغة بحسب

الصيغة على سبيل الاشتراك او المجاز والاول مرجوح بالنسبة الى الثاني فتعين الثاني وانه فرق بين
اسم الفاعل والصيغة وثالثا ان هذا ان هذا الوجه لو تم انما يدل على مجاز اطلاق اسم الفاعل وهو كلي مستلزم
مجاز اطلاق الصيغة ولو سلم فالاطلاق اعم من الحقيقة ولما ادعى الاجماع على كونها حقيقة في الحال فضميمة
ان المجاز خير من الاشتراك يحكم بالمجازية في القدر المشترك ثم والثالث لو كان بقاء المعنى شرطا في صدق
المشتق لما صدق المتكلم والمخبر على احد والتالي باطل اجماعا فكذا المقدم بيان الملازمة ان الكلام مؤلف
من حروف متوالية ينعدم السابق منها بطريان اللاحق وما كان كذلك فمعيته ممتنع التحقق فما كان
ممتنعا بتمام اجزائه احرى بان يكون ممتنعا اذ البقاء عبارة عن استمرار التحقق فلو كان ذلك البقاء شرطا لصدق
المشتق لكان ذلك الصدق ممتنعا ضرورة استلزام امتناع الشرط امتناع المشروط وفيه نظر فانه تقتضي ذلك
الوجه ان لا يجيء مثل المتكلم والمخبر مما كان ماخوذا من المصادر السيالة بمعنى الحال وبمعنى الماضي والاستقبال
بل ولا يجيء فعل المضارع منها بمعنى الحال ايضا وكلاهما خلاف الاجماع ظاهرا ويلزم منه ايضا عدم صحة
زيد متكلم عمرا او مخبر خالدا باعمال اسم الفاعل لانه على هذا بمعنى الماضي واسم الفاعل بمعنى الماضي لا يعمل
عمل فعله ولا شك انه خلاف الاجماع ظاهرا فالتحقيق ان اللغة لم يبن على المداقة والمضايقة في مثل
ما ذكر من الامور الغير القارة والا لتعذر اكثر افعال الحال ولم يكن استعمال المجيب لفعل الحال حقيقة مثل
يضرب ويمشي ونحوهما فانهما ليست انية يوجد دفعة في ان لكون اطلاقهما انه حقيقة لوجود بعض
في زمان ينقضي اجزاؤه اولا فاولا فلا يوجد معانيهما في الحال الذي هو الان اصلا فلا يكون
استعمالهما في الحال حقيقة وانما قيدنا بالاكثر احترازا عن افعال الحال من الامور الانية كالوصول والتمام
ان لا يبعد زعمنا ذلك ثم لو تم هذا الوجه فانما يقتضي كونه حقيقة في الماضي في خصوص المصادر السيالة
لا ان يقتضي تعميم القول بالترتيب فانهما انما يكون مستعدا ثم والرابع لو كان بقاء المعنى المشتق منه شرطا
في صدق اللفظ المشتق لما صدق على النائم انه مؤمن والتالي باطل وفاقا فكذا المقدم بيان الملازمة
ان الايمان اما ان يكون عبارة عن التصديق بامر ثم وهو زائل بالنوم او بما جاء به او عنه ومن العمل الصالح

كليهما او على كل تقدير فليس شيء منهما في حال النوم ونحوه انه يعلم الملازمة فان موضوع المسئلة انما هو
المشتق الذي لم يغلب عليه الاسمية وبعد تسليم عدم التخصيص نقول ان الايمان انما هو التصديق وهو في
حال النوم حاصل ايضا فانه شرط كون الصورة في الخزانة سواء كانت باقية في المدركة ام لا وبعد تسليم ان التصديق انما
يكون عبارة عن الصورة الحاصلة في الذهن وكذا التصديق الحاصل من غاب عن ذهنه الصورة وان كانت في الخزانة
فالوفاق على اطلاق المؤمن عليه انما هو في الجملة وهو لا يستلزم الاطلاق عليه لغة لجواز ان يكون صحة الاطلاق
عليه بحسب الشرع ولذا لا يصدق الكافر على المؤمن الذي كان كافرا قبل الايمان وكذا النائم واليقظان
والحلو والحامض بل والعبد والحر بمعنى ان الاطلاق انما هو بحسب الشرع والا فلا فرق بينهما وهذا الجواب ينطبق
على جميع الامثلة الا الايمان ونحوه **اصل** قد اختلف الاصوليون في وجوب ما لا يتم الواجب المطلق
الا به على اقوال وينبغي قبل التحقيق فيه تمهيد مقدمات الاولى ان الواجب حقيقة عند الاصوليين فيما
يستحق تاركه الذم وقد يطلق على شرط الصحة ومنه قول الفقهاء يجب الوضوء للصلوة المندوبة ويقال على
ذلك الوجوب الوجوب الشرطي الثانية ان الواجب ينقسم تارة الى العيني والكفائي وتارة الى التعييني والتخييري
وتارة الى الموسع والمضيق وتارة الى المطلق والمشروط وتارة الى النفسي والغيري وتارة الى الاصلي
والتبعي وعلى القول بوجوب المقدمة بالمعنى المعروف يكون اطلاق الواجب على الجميع بطريق الحقيقة و
يظهر من بعض المتكلمين في وجوب المقدمة انقسامه ايضا الى الواجب الشرعي والواجب العقلي وان
المراد من الوجوب الشرعي هو الاصلي الذي يحصل من اللفظ ويثبت من الخطاب قصدا ومن العقلي ما يتوقف
الواجب عليه والفرق بين الواجب الغيري والواجب التبعي بحسب الاصطلاح ان ما يتوقف عليه وجود
الواجب او صحته اذا تعلق به خطاب اصلي كالطهارة بالنسبة الى الصلوة يقال عليه الواجب الغيري واذا
لم يتعلق به خطاب اصلي بل كان الخطاب المتعلق به انما هو الخطاب التبعي يقال عليه الواجب التبعي الثالثة
الخطاب بحسب الاصطلاح اصلي وتبعي والاصلي على ما يظهر من بعضهم ما كان مدلولا بالدلالة المطابقية او التضمن
او الالتزام اللفظي والثاني ما يكون مدلولا بالدلالة الالتزامية اللفظية او العقلية مثل دلالة الاشارة والايماء

قال شيخنا الاستاد

قال شيخنا الاستاد العلامة دام ظله ان دلالة الالتزامية اما لفظية واما عقلية واللفظية على قسمين اما بين بالمعنى
الاخص كدلالة صيغة افعل على الحتم والالزام عند من يدعى التبادر فيه كما هو الحق والمراد بدلالة اللفظ عليه
وكونه مقصودا للافظ ايضا بذاته بين بالمعنى الاعم كدلالة الامر بالشيء على النهي عن الضد العام بمعنى الترك
بعد التامل في الطرفين والنسبة بينهما يعرف كون ذلك مقصود المتكلم ايضا بذات الخطاب واما العقلية
فهو ان يحكم العقل بعد التامل في الخطاب وفي شيء اخر كون ذلك الشيء مما اراده المتكلم وان لم يدل
عليه ذات الخطاب بالوضع ولم يقصده المتكلم ايضا بذات الخطاب بل ولو استشعره كوجوب المقدمة على
ما حققته وكدلالة الايتين على اقل الحمل وفي ذلك نفس الحكم وان كان انما حصل من العقل لكن حصل بعد
خطاب الشرع ويقال لذلك انه خطاب تبعي يعني خطاب حصل بتبعية الخطاب الشرعي وان كان الحاكم
باللزوم هو العقل ولا يخفى ان هذه الدلالة ايضا معتبرة ومحكمة في الشارع سواء كان من احكام الوضع كاقل الحمل
المستفاد من الايتين او من احكام الطلب واما الوجوب المذكور اعني وجوب المقدمة فلما كان هو ايضا تبعيا
لا اصل الخطاب بمعنى انه لازم لاجل التوصل الى ذي المقدمة وحكمه حكم الخطابات الاصلية التوصلية
كانقاذ الغريق واطفاء الحريق وغسل الثوب النجس للصلوة فلم يكن بكونه واجبا اصليا ذاتيا ولم يثبت
له احكام الواجب الاصلي الذاتي فلا عقاب عليه لعدم ثبوت العقاب على الخطاب التبعي كما اشرنا اليه
ويجتمع مع الحرام لاجل كونه توصليا كالانقاذ والغسل الواجبين لحصول خلاص النفس المحترمة والصلوة
في الثوب الطاهر لذلك يحصل المطلوب بالحرام ايضا بل وبفعل الغير ايضا فرجع هذه التقسيمات الدلالة
ايضا الى البين بالمعنى الاعم لكن بالنسبة الى المامور به لا الامر فلعل توابع المهمات في الوجوه وغيرها
انتهى وفيه ان دلالة صيغة افعل على الحتم والالزام دلالة التضمن فان قلت ان معناها المركب بسيط
كذلك معنى الانسان والقرص والجدار وغيرها من الانواع والتحقيق ان المراد بالجزئية ان معناها
ينحل في طرف العقل الى شيئين احدهما الطلب والثاني الحتم والالزام كانحلال الانسان وغيره من الانواع
في طرف العقل الى الجنس والفصل ويتوجه عليه ايضا انه لا يحتمل الصيغة معنى لا يكون الحتم والالزام جزءا له

وكان لازما له فان نفس الطلب لا يستلزم الحتم والالزام ولو ضم اليه قيد آخر فهو الحتم والالزام فيكون دلالتهما
عليه بالتضمن وفيه انه يلزم ان القول بان دلالة الامر بالشيء على النهي عن الضد العام بمعنى الترك التزام لفظي
وبين كلامهم بناقي قولهم ان الامر حقيقة في الوجوب وهو طلب الفعل مع المنع عن الضد فانه يستدعي ان
يكون دلالته عليه بالتضمن وقولهم ان المعتبر في دلالة الالتزام انما هو اللزوم البين بالمعنى الاخص
ولذا قالوا ان دلالة اللفظ على شيء كونه بحيث متى اطلق فهم منه ذلك الشيء اللهم الا ان يمنع ان معنى
الوجوب طلب الفعل مع المنع عن ضده العام وان المعتبر في دلالة الالتزام عند الاصوليين اللزوم البين
بالمعنى الاخص بناء على ان دلالة اللفظ على المعنى عندهم عبارة عن كونه بحيث اذا اطلق فهم منه ذلك
المعنى ولذا قسموا الالتزام الى اللفظي والعقلي فانه من خواصهم ثم الخامسة انه كما يعتبر عند الاصوليين
دلالة المطابقة والتضمن والالتزام اللفظي كذلك يعتبر عندهم الالتزام العقلي من الدلالة ذكره في التهذيب
وقد يدل الخطاب بالالتزام اما باعتبار اللفظ المفرد بان يكون شرطا للمطابقي ويسمى دلالة اقتضاء
اما شرعا كتقدير العتق او عقلا كرفع الخطا او المركب بان يكون مكملا للمقصود كدلالة تحريم
التافيف على تحريم الضرب او لا يكون كدلالة تخصيص الذكر على التخصيص في الحكم ونفيه ومجموع من
الخطابين حكم آخر كحمله وفصاله ثلاثون شهرا مع وفصاله في عامين وقد ينضم الى النص غيره في تحصيل
الحكم منها وفي الحاجبي ان دلالة اللفظ بالمنطوق والمفهوم ثم قسم المنطوق الى الصريح وغيره وقال
ان الصريح ما وضع اللفظ له فيدل عليه بالمطابقة او التضمن وغير الصريح بخلافه وهو ما لم يوضع
اللفظ له بل يلزم ما وضع له فيدل عليه بالالتزام وهو ينقسم الى دلالة اقتضاء وايماء واشارة لانه
اما ان يكون مقصودا للمتكلم ثم ذلك قسمان احدهما ما يتوقف الصدق او الصحة العقلية
او الشرعية عليه ويسمى دلالة اقتضاء وثانيهما ان يقترن بحكم لو لم يكن للتعليل لكان بعيدا فيفهم
منه التعليل ويدل عليه وان لم يصرح به ويسمى تنبيها او ايماء وان لم يكن مقصودا للمتكلم يسمى
دلالة اشارة ثم قسم المفهوم الى موافقة ومخالفة السادسة كما يترتب المدح والثواب على فعل ما

كان مطلوبا للامر

كان مطلوبا للامر على سبيل الحتم والالزام بدلالة المطابقة والتضمن او بالالتزام اللفظي والذم والعقاب
على تركه كذلك يترتب المدح والثواب على فعل ما كان مطلوبا له على سبيل الحتم والالزام بدلالة الالتزام
العقلي والذم والعقاب على تركه لان ترتب المدح والثواب انما كان بسبب الاتيان بما هو مطلوب
للامر وكذلك ترتب الذم والعقاب انما كان بسبب عدم الاتيان بما هو مطلوب به ومخالفته له ولا مدخلية
لخصوصية بعض الدلالات فيها كما هو في غاية الوضوح وكمال الظهور الا ترى انه لو فهم العبد من الخارج ان
مطلوب السيد الفعل الفلاني من غير ان يدل عليه اللفظ الصادر عنه ويكون مقصودا له من اللفظ
تركه ولم يأت به وفهم السيد منه ذلك فيؤاخذه عليه ويعاقبه لم يتوجه عليه ذم العقلاء بل يتوجه على العبد
فلو قال اعتذر على الترك اني لم افهم ذلك من كلامك ولم تقصد ذلك من خطابك لذمه العقلاء عليه
جزما بل يسيئه فقد بخلاف ما لو اتى بذلك الفعل فانه يستحق عليه المدح عند العقلاء السابعة ما يتوقف عليه
الواجب اما ان يكون سببا له او شرطا وكل منهما شرعي وعقلي وعادي السبب الشرعي كالصيغة بالنسبة
الى العتق الواجب والعقلي كالنظر المحصل للعلم الواجب والعادي كجز الرقبة في القتل اذا كان واجبا
والشرط الشرعي كالوضوء للصلاة الواجبة والعقلي كترك الاضداد الوجودية للمامور به والعادي كغسل
جزء من الراس في الوضوء والمراد بالسبب ما يلزم من وجوده وجوده ومن عدمه عدمه وبالشرط ما يلزم
من عدمه عدم المشروط من غير ان يكون وجوده مستلزما لوجوده اذا تمهدت المقدمات المذكورة فنقول
قد اختلف الاصوليون في وجوب ما لا يتم الواجب المطلق الا به فذهب الاكثر الى الوجوب مطلقا بمعنى
ترتب المدح والثواب على فعله والذم والعقاب على تركه ونقل عدمه مطلقا نسبه البيضاوي في
المنهاج الى الفقهاء ولم اجد احدا من المتقدمين ذكره سواه وفصل بعضهم بين السبب وغيره فقالوا بوجوبه
ان كان سببا وبعدمه ان كان غيره وذهب اليه الواقفية وقد نسبه بعضهم الى المرتضى ومنع انه وهو خطا
وبعضهم بين الشرط الشرعي وغيره فقال بوجوب الاول دون الثاني وهو اختيار الحاجبي والاقوال في
المسئلة اربعة والمختار عندي ما اختاره الاكثر من وجوبه مطلقا للاجماع الذي نقله جماعة كما قاله الاستاد العلامة

وجماعة ومن المحقق الدواني في شرح العقائد ادعاء البداهة عليه قيل ويقرب منه كلام نصير الملة والدين
ره في نقد المحصل بذم العقلاء العبد المامور بالكتابة القادر على تحصيل العلم المفقود مع عدم تحصيله
وانكاره مكابرة كما قاله المحقق البهائي ره وتبعه الفاضل الجواد حيث قال فان قلتم لا ذم على عدم تحصيل
العلم وانما الذم على ترك الكتابة قلنا ذلك مكابرة ولانه لو لم يستلزم وجوب ذي المقدمة وجوبها ليلزم التكليف
بما لا يطاق ان طلبه منه بعد ترك المقدمة او خروج الواجب المطلق عن وجوبه ان لم يطلبه بعده واورد
على الدليل الاول اعني الاجماع بالمنع عنه اولا وكانه مستند الى نقل البيضاوي وغيره الخلاف فيه وبعدم حجيته
في المسائل الاصولية ثانيا ويمكن الجواب عن منع الاجماع المستند الى نقل البيضاوي الخلاف فيه بان نقله ذلك
لا يعارض ادعاء جماعة الاجماع عليه مع انه لا يبعد ادعاء ان المراد باجماع الاصوليين والمفسرين والنحويين
واللغويين وامثالهم انما هو وفاق المعظم بحيث يكون المخالف نادرا وحجية ذلك مبني على الاكتفاء
بالظن في المسائل الاصولية كما هو التحقيق وعلى الدليل الاخير بالنقض والحل اما النقض فبما اورد من انه
لازم ايضا على تقدير الاستلزام اذا ترك المقدمة عصيانا واما الحل فباختيار الشق الاول ومنع انه تكليف
بما لا يطاق استنادا الى ان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار كما ان الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار
والقدر المسلم من استحالة التكليف بما لا يطاق الذي لا يكون مستندا الى المكلف واما ان كان المنشأ سوء
اختياره فلا استحالة فيه [illegible] وقد يعبر عنه بالتكليف لا ابتداء في اول هذا النوع من التكليف
يجب ان يكون مستندا الى سوء اختيار العبد واذا فرضنا ان المقدمة لم يكن واجبة بوجوب ذي المقدمة
لم يكن في اختياره تركها لمخالفة امره كما نهى حتى يلزم منه ذلك وذلك لانه كان تركها مباحا اي جائز الفعل
والترك وانما يقال في الاستدلال على الوجوب انه لو جاز تركها لجاز التصريح من المكلف باني اجزت لك
تركها والتالي باطل لان تجويز ترك الامر الذي لا بد في الامتثال منه عبث وسفه واورد عليه بان تجويز
الترك عقلا لا شرعا مع ان العبث انما يلزم لو قلنا بانه شرعي ضعيف جدا كما لا يخفى وجه احتج القائلون
بعدم وجوبها بما ذكره جماعة من متاخري الاصوليين كصاحبي المدارك والمعالم وشيخنا البهبهاني رحمهم الله

اي امر التكليف بالمحال

وجمع ممن تأخر عنه

وجمع ممن تأخر عنه بالاصل وعدم دلالة الامر عليه باحد من الدلالات اما المطابقة والتضمن فظاهر واما الالتزام
فلانتفاء اللزوم البين واما الغير البين فهو ايضا منتف بالنسبة الى دلالة اللفظ لانه يستفاد بعد ملاحظة الخطاب
والمقدمة والنسبة بينهما ان هاهنا خطابين وتكليفين قال شيخنا الاستاد العلامة ره قلنا انه يحكم اهل
العرف بان من اتى بالمامور به امتثل امتثالا واحدا لا انه امتثل امتثالين وكذا لو ترك المامور به يحكم
بعصيان واحد ولا يحكم العقل والعرف الا بترتب المذمة والعقاب على ترك المقدمة في نفسها
او المذمة والعقاب اما لقبحه في نفسه او لحصول العصيان بتركها ولا يحكم العقل بكون ترك شيء قبيحا
قبيحا بالذات ولا يكون ترك مقدمته قبيحا بالذات وحصول العصيان يدفعه فهم العرف كما بينا
نعم يمكن القول باستلزام الخطاب لارادتها حتما بالتبع بمعنى انه يحكم بترك مقدمتها ولا يجوز تصريح
الامر بعدم مطلوبيتها للزوم التناقض من باب دلالة الاشارة ولا يستلزم استفادة شيء من الخطاب
كونه مقصودا للامر مشعورا به له حتى يقال لانه ربما اتى بشيء ولا يخطر بباله المقدمة فكيف يكون واجبا
الا ترى انا نحكم باستفادة كون اقل الحمل ستة اشهر من الآيتين مع كونه غير مقصود في الآيتين وحاصله
انه لا مانع من استفادة وجوب المقدمة تبعا بالمعنى المتقدم ولا يكون على تركها ذم ولا عقاب بل يكون
الذم والعقاب على ترك ذي المقدمة وقد سبقنا الى هذا التحقيق بعض المحققين ونقله عن الرازي
ولا طائل فيه ظاهرا الا انه قول بالاستحباب وفيه اشكال الا ان يقال بانه داخل تحت الجزء العام فمن بلغه
ثواب على عمل فعمله التماس ذلك الثواب او سواء لم يكن كالمقدمة فانه يعم جميع اقسام البلوغ حتى
فتوى الفقيه ثم انتهى كلامه اعلى الله مقامه وفيه ان الاصل لا يعارض الدليل الذي ذكرناه وان الالتزام
العقلي كاف في اثبات التكليف اذ التكليف لا يتوقف على البيان وهو اعم من اللفظي والعقلي فان
قلت ان التكليف انما يتوقف على ارادة المكلف من المكلف ولما كان البيان العقلي اعني الالتزام
العقلي مجردا عن ارادة المتكلم فلا يصلح لبيان التكليف قلت على هذا يلزم عدم الاعتداد بدلالة الالتزام
والتحقيق ان الالتزام العقلي انما يكون مجردا عن ارادة المتكلم وقصده بنفس الخطاب الذي دل عليه

من المكلف صح

بقسم المقدمة الخارجية لا من ارادة المتكلم وقصده مطلقا فانه لو لم يكن مرادا له مطلقا لزم ان لا يكون معتبرا اصلا
والثاني باطل فكذا المقدم **قاعدة** قد اختلف الاصوليون في وجوب ما لا يتم الواجب المطلق الا به
على اقوال وينبغي قبل الشروع في التحقيق فيه تمهيد مقدمات الاولى الواجب حقيقة عند الاصوليين
فيما يستحق فاعله المدح والثواب وتاركه الذم والعقاب وقد يطلق على شرط الصحة ومنه قول
الفقهاء يجب الوضوء للصلوة المندوبة ويقال على ذلك الوجوب الوجوب الشرطي الثانية الواجب
ينقسم تارة الى العيني والكفائي وتارة الى التعييني والتخييري وتارة الى الموسع والمضيق وتارة الى
الفوري وغيره وتارة الى الموقت وغيره وتارة الى المطلق والمشروط وتارة الى النفسي والغيري وبعبارة
اخرى الى الواجب لنفسه والواجب لغيره وتارة الى الاصلي والتبعي وتارة الى التوصلي وغير التوصلي
وهو الثاني وتارة الى الشرعي والعقلي والظاهر ان التقسيمات الثلث الاخيرة من اصطلاحات المتاخرين
من الاصوليين وقيل ان الواجب النفسي ما كان مطلوبيته بالذات والواجب الغيري ما كان مطلوبيته
بالتبع وان الواجب الاصلي ما تعلق به الخطاب بالاصالة وان الواجب التبعي ما لم يتعلق به الخطاب
بالاصالة وان المراد من الوجوب الشرعي هو الاصلي الذي حصل من اللفظ وثبت من الخطاب وضده
ما من العقلي ما يتوقف الواجب عليه ويستقل اقول الظاهر ان الفرق بين الواجب الغيري والواجب
التبعي بحسب الاصطلاح ان ما يتوقف عليه وجود الواجب او صحته اذا تعلق به خطاب اصلي كا
الطهارة بالنسبة الى الصلوة يقال عليه الواجب بالغير واذا لم يتعلق به خطاب الاصلي بل كان الخطاب
المتعلق به انما كان هو الخطاب التبعي يقال عليه الواجب التبعي وعلى هذا يلزم ان يكون وجوب
جزء الواجب وما يكون لازما تبعيا بمعنى انه حصل له وجوب بالغير باعتبار القائلون بوجوب المقدمة
ان قالوا بترتب الثواب على فعلها والعقاب على تركها يكون اطلاق الواجب عليها على سبيل الحقيقة
والا فعلى سبيل المجاز فلا تغفل الثالثة الخطاب بحسب اصطلاح بعض الاصوليين اصلي وتبعي
والمراد بالاصلي على ما يظهر من بعضهم ما كان مدلولا بدلالة المطابقة او التضمن او الالتزام اللفظي

وبالتبعي ما كان مدلولا بدلالة الالتزام العقلي الى ان قال الاستاد المحقق طاب ثراه ودلالة الالتزام اما لفظية
واما عقلية واللفظية على قسمين اما بين بالمعنى الاخص كدلالة الصيغة افعل على الحتم ودلالة التزام عند من يقول
التبادر فيه كما هو الحق والمراد به دلالة اللفظ عليه وكونه مقصود اللافظ ايضا واما بين بالمعنى الاعم كدلالة
الامر بالشيء على النهي عن الضد العام بمعنى الترك بعد التامل في الطرفين والنسبة بينهما ايضا مع كون ذلك
مقصود المتكلم ايضا بذلك الخطاب واما العقلية فهو ان يحكم العقل بعد التامل في الخطاب وفي شيء اخر
كون ذلك الشيء ايضا مرادا عند المتكلم وان لم يدل عليه ذلك الخطاب بالوضع ولم يقصده المتكلم ايضا
بذلك الخطاب ولم يستشعر به كوجوب المقدمة على ما نحققه ودلالة الايتين على اقل الحمل ونحو ذلك
فهذا الحكم وان كان انما حصل من العقل لكن حصل بواسطة خطاب الشرع وبهذا الاعتبار بان خطاب وصار
بتبعيته الخطاب الشرعي وان كان الحاكم باللزوم هو العقل ولا يخفى ان هذه الدلالة ايضا معتبرة وحكمه في
المسائل سواء كان من احكام الوضع كاقل الحمل المستفاد من الايتين او من احكام الطلب واما الوجوب
المذكور اي وجوب المقدمة فلما كان هو ايضا تبعيا كاصل الخطاب به بمعنى انه لاجل التوصل الى
ذي المقدمة وحكمه حكم الخطابات الاصلية التوصلية كانقاذ الغريق واطفاء الحريق وغسل الثوب النجس
للصلوة فلم يحكم بكونه واجبا اصليا ذاتيا ولم يثبت له احكام الواجب الاصلي الذاتي فلا عقاب عليه
لعدم ثبوت العقاب على الخطاب التبعي كما سنشير اليه ويجتمع مع الحرام لاجل كونه توصليا لغيره فناد
والغسل الواجب يحصل بالنفس المحرمة والصلوة في الثوب الطاهر ولذلك يحصل المطلوب
بالحرام ايضا بل وبفعل الغير ايضا فترجع هذه الدلالة ايضا الى البين بالمعنى الاعم لكن بالنسبة الى
المامور به لا الامر نظير افادة المهيات في الوجود وغاياتها انتهى وفيه ان دلالة صيغة افعل على الحتم
والالتزام انما هي دلالة المطابقة فان الحتم والالتزام انما هو عبارة عن الطلب المخصوص لا انفصل بالنسبة
الى الطلب ومعنى افعل ذلك الجنس مع ذلك الفصل او دلالة التضمن فان قلت ان معناها
امر بسيط قلت كذلك معنى الانسان والفرس والحمار وغيرها من الانواع والتحقيق ان الدلالة

بالجزئية ان معناها انحصر في طرف العقل الى سببين احدهما الطلب والثاني الحتم والالزام كما هو حاصل
الا ان التنوي في طرف العقل الى الجنس والفصل ويتوجه عليه انهم انه لا يعتبر للصيغة معنى لا يكون الحتم
والالزام جزء له بل كان كلا فما له فان نفس الطلب لا يستلزم الحتم والالزام وانما ينضم اليه قيد آخر فهو الحتم والالزام
فيكون دلالته عليه بالتضمن وفيه انهم ان القول بان دلالة الامر بالشيء على النهي عن الضد العام بمعنى
الترك التزام لفظي وانه بين بالمعنى الاخص ينافي قولهم ان الامر حقيقة في الوجوب وهو طلب الفعل
مع المنع عن الضد فانه يستدعي ان يكون دلالته عليه بالتضمن وفي قول المحققين ان المعتبر في دلالة الالتزام انما
هي اللزوم البين بالمعنى الاخص ولذا قالوا ان دلالة اللفظ على المعنى عبارة عن كونه بحيث متى اطلق
فهم منه ذلك المعنى لانا نمنع ان معنى الوجوب طلب الفعل مع المنع عن ضده العام او نمنع ان معنى
الامر الوجوب بل كلا بذلك المعنى وان يجب ان المعتبر في دلالة الالتزام عند الاصوليين انما هو اللزوم
البين مطلقا بناء على ان دلالة اللفظ على المعنى عندهم عبارة عن كونه بحيث اذا اطلق فهم منه المعنى ولذا
قسموا الالتزام الى اللفظي والعقلي فانه من خواصهم وفي الوجه الثاني ما لا يخفى وفي الثالث ان اللفظ
الموضوع بنفسه لا يدل على اللازم البين بالمعنى الاعم بل لو دل عليه فانما يدل بشرط ملاحظة المخاطب
اللازم بسبب فعل المتكلم او امر آخر والنسبة بينهما فحينئذ نسبة الدلالة الى اللفظ الموضوع للملزوم
بل كالى اللفظ وملاحظة اللازم وتصوره فان فهم المفهوم من اللفظ وملاحظة اللازم بسبب
المخاطب يكونان سببا لحصول الجزم بالنسبة فيما اذا كانا وليحصل نسبته الجزم باللزوم ويتنزل
الواسطة في الاثبات لا انهما دالان على نفس اللازم والفرق بينهما واضح فتامل الخامسة انه لا يعتبر عند
الاصوليين دلالة المطابقة والتضمن والالتزام اللفظي كك يعتبر عندهم الالتزام العقلي في العلاقة
في التهذيب وتبديل الخطاب بالالتزام اما باعتبار اللفظ المفرد بان يكون شرطا للمطابقة ويسمى
دلالة الاقتضاء الشرعي كتقدير العتق او عقلا كرفع الخطاء او المركب بان يكون سياق المقصود كدلالة
تحريم التافيف على تحريم الضرب او لا يكون كدلالة تخصيص الذكر على التخصيص في الحكم وقد يجمع من الطائفين

حكم اثر وحده وفصاله

حكم اثر وحمله وفصاله ثلثون شهرا مع وفصاله في عامين وقد ينضم الى النص غيره ويحصل الحكم منهما او قال الحاجب
ان دلالة اللفظ بالمنطوق والمفهوم ثم قسم المنطوق الى الصريح وغيره وقال ان الصريح ما وضع اللفظ له
فيدل عليه بالمطابقة او التضمن وغير الصريح بخلافه وهو ما لم يوضع اللفظ له بل يلزم ما وضع له فيدل عليه
بالالتزام وهو ينقسم الى دلالة اقتضاء وايماء واشارة لانه اما ان يكون مقصود المتكلم فذلك بحكم الاستقراء
قسمان احدهما ما يتوقف الصدق او الصحة العقلية او الشرعية عليه ويسمى دلالة اقتضاء وثانيهما
ان يقترن بحكم لو لم يكن للتعليل لكان بعيدا فيفهم منه التعليل ويدل عليه وان لم يصرح به ويسمى تنبيها
وايماء وان لم يكن مقصودا للمتكلم يسمى دلالة اشارة ثم قسم المفهوم الى موافقة ومخالفة انتهى والتحقيق
ان الالتزام العقلي معتبر عند الاصوليين وغيرهم من المتكلمين والمنطقيين كيف لا يكون معتبرا عندهم
ويتمسك به جميع العقلاء بلا جدال ومرادهم ظاهرا والخلاف لو كان بين الاصوليين وغيرهم فانما هو في ان
المدلول الالتزامي العقلي مدلول بدلالة اللفظ او بدلالة العقل والظاهر الثاني فعلى هذا لا بد من اشتراط
اللزوم البين بالمعنى الاخص في دلالة الالتزام المقابل للمطابقة والتضمن ويمكن ان يقال ان النزاع بينهما راجع
الى اللفظي فتم السادسة كما يترتب المدح والثواب على الاتيان بما يكون مطلوبا للآمر على سبيل
الحتم والالزام بدلالة المطابقة او التضمن او الالتزام اللفظي والذم والعقاب على تركه كذلك يترتب
المدح والثواب على الاتيان بما كان مطلوبا له على سبيل الحتم والالزام بدلالة الالتزام العقلي والذم و
العقاب على تركه لان ترتب استحقاق المدح والثواب انما كان مسببا عن الاتيان بما هو مطلوب للآمر
وكذلك ترتب استحقاق الذم والعقاب انما يكون مسببا عن عدم الاتيان بما هو مطلوب بمخالفته ولا
مدخلية لخصوصية بعض البيانات والدلالات فيهما كما هو في غاية الوضوح ونهاية الظهور الا ترى
انه لو فهم العبد من الخارج ان مطلوب سيده ودلالة العقل القاطع من غير ان يدل عليه اللفظ الصادر
عنه ويكون مقصوده من اللفظ فتركه ولم ياتي به ذمه السيد منه ذلك فيؤاخذه عليه ويعاقبه ولم
عليه ذم العقلاء بل يتوجه على العبد ذمهم ولو اعتذر على الترك باني لم افهم ذلك من كلامك ولم

ذلك من خطاب لزمه العقاب وعليه جرى ما يليه من ترتب به بخلاف ما اذا اتى بذلك الفعل فانه يستحق عليه
المدح عند العقلاء السابعة قد اختلفوا في ترتب استحقاق المدح والثواب على فعل الواجب التوصلي
واستحقاق الذم والعقاب على تركه فظاهر بعض مفهوم الواجب بما يقتضي فاعله المدح والثواب وتاركه الذم
والعقاب ذلك وظاهر السيد المحقق السيد صدر الدين ره العدم حيث قال في اثناء كلامه فظهر ان
ما يلزم على هذا الاحتمال ان يكون الواجب على قسمين قسم يترتب على تركه الذم والعقاب وهو الواجب
بالاصالة وقسم لا يترتب على تركه شيء منهما وهو الواجب بالتبع ولا ضير فيه ودعوى الاجماع على خلافه
غير مسموع لما مر من ان الاجماع في المسائل الاصولية ليس مما يكشف عن دخول قول المعصوم في اقوال
المجمعين انتهى ويظهر من الاستاد المحقق طاب ثراه التفصيل حيث قال في غنائم الايام والطلب قد يكون
بالصريح وقد يكون بالاشارة مثل مقدمة الواجب على ما حققناه في الاصول والظاهر توجه الذم على
ترك ذلك لاجل تركه ايضا ان تعلق به الخطاب الصريح كما صرح به جماعة من المحققين وادعى عليه الاجماع
بعضهم وهو صريح اكثر القائلين بوجوب المقدمة ايضا مطلقا انتهى وقال في القوانين المحكمة ربما
يتوهم انه لا خلاف في وجوب المقدمة اذا كان المقدمة هو الاتيان بامور يحصل الواجب في ضمنها كالصلوة
الى اكثر من جانب والاتيان بالظهر والجمعة معا عند من اشتبه عليه المسئلة وادعى الاحتياط وفوق ذلك
لانه عين الاتيان بالواجب بل هو منصوص في بعض الموارد كالصلوة الى اربع جهات وفيه ما لا يخفى
على المتامل سيما بعد ما بيناه من معنى الوجوب محل النزاع والاجماع المتوهم ممنوع واما الكلام في النص
الوارد في بعض هذه الموارد ففيه انه لا يخفى انه عن القول بالوجوب هناك ولا اختصاص له بهذه
الموارد بل الكلام فيه هو الكلام في مثل الوضوء اذا لاحظ وجوبه المستفاد من النص اذ الوجوب فيهما
حاصل من النص عليه هو الوجوب الغيري والفرق بين المنصوص وغير المنصوص انما يحصل في كون
الخطاب به اصليا او تبعيا والوجوب بالمقدمة يقتضي وجوب ذلك اصليا الى ان قال والحاصل انا
نقول ان الامر بالصلوة ليس امرا بالوضوء وذلك لا ينافي كون الوضوء شرطا من قبل الشارع ولا كونه

ما مر به الخطاب

ما مر به الخطاب على حده بل لا نسلم في ترتب العقاب على ترك الوضوء من حيث هو من حيث هو وان كان
وجوبه للغير كما هو مدلول اصل لفظ الامر ومصرح به في كلام جماعة من المحققين ونفي الخلاف في وجوب
هذا القسم الذي يتعلق به الوجوب مطلقا المدقق الشيرازي في حاشية العضدي انتهى كلامه اعلى الله
مقامه والقول بالتفصيل ضعيف جدا اذ لا مدخل لتعلق الخطاب الصريح في ترتب استحقاق المدح والثواب
على الفعل واستحقاق الذم والعقاب على الترك ولو قيل ان ما تعلق به الخطاب الصريح يتحقق فيه المطلوبية
الذاتية مضافا الى المطلوبية التبعية بخلاف ... قلنا في الجواب ان الخطاب الصريح المتعلق بالوضوء واشباهه من المقدمات
لا يفيد الا المطلوبية للغير اعني المطلوبية التبعية كما لا يخفى على ذي مسكة ولو افاد المطلوبية الذاتية فالخطاب
الصريح لم يتعلق بالمقدمة من حيث انه مقدمة والفرض ذلك والقول بعدم ترتب الثواب والعقاب
نوع عليها ان مخالفة الاكثر بل الاجماع بل والايات والاخبار الدالة على ترتب الثواب على المقدمات
لا يصح جدا قطعا الثامنة ما يتوقف عليه الواجب اما ان يكون سببا او شرطا وكل منهما شرعي وعقلي
وعادي فالسبب الشرعي كالصيغة بالنسبة الى العتق الواجب ان قلنا بان العتق غير اجزاء الصيغة
المخصوصة والعقلي كالنظر المحصل للعلم الواجب ان لم نقل بان حصول العلم عقيب النظر على جري العادة
او التوليد كما هو مختار المحققين والعادي كجز الرقبة في القتل اذا كان واجبا او الذبح كذلك والشرط
الشرعي كالوضوء للصلوة الواجبة والعقلي كترك الاضداد الوجودية للمامور به كما قيل والعادي كغسل جزء
من الراس في الوضوء والمراد بالسبب ما يلزم من وجوده وجوده المعلول لذاته ومن عدمه العدم كذلك والشرط
ما يلزم من عدمه عدم المشروط من غير ان يكون وجوده مستلزما لوجوده ويدخل في الشرط ظاهرا العلة
الناقصة ورفع المانع والمعد والمراد بالسبب اما العلة التامة او الجزء الاخير منها اذا تمهدت المقدمات
المذكورة نقول انه قد اختلف الاصوليون في وجوب ما لا يتم الواجب الا به فذهب الاكثر الى الوجوب مطلقا
بمعنى ترتب المدح والثواب على فعله والذم والعقاب على تركه وقيل بعدمه مطلقا نسبه البيضاوي في
المنهاج الى المجهول وقال قيل ولم اجد من المتقدمين احدا ذكره سواه وفصل بعضهم بين السبب وغيره

وقد يعد [illegible] ... [illegible] لحرام [illegible] واجبا [illegible]

فقالوا بوجوبه ان كان سببا وبعدمه ان كان غيره ذهب اليه الواقفية وقد نسبه بعضهم الى المرتضى رضي
الله عنه وهو خطاء فان ههنا خلافين احدهما في ان ايجاب الواجب المطلق هل يستلزم ايجاب مقدمته
ام لا مع بقاء المطلق على اطلاقه والخلاف الثاني انه اذا ورد امر مطلق بحسب اللفظ متعلق بشيء له مقدمة
فهل هو مقيد في الواقع باتفاق وجود المقدمة وان كان مطلقا في اللفظ ام هو مطلق في الواقع ايضا
والمشهور كما قيل ان الخلاف ههنا على مذهبين الاول ان التكليف مطلق بحسب الواقع بالنسبة
الى المقدمة مطلقا سواء كان سببا او شرطا شرعيا او غيره فتأمل وهذا مذهب اكثر المتقدمين والمتأخرين
الثاني انه مطلق في الواقع بالنسبة الى السبب دون غيره بل بالنسبة الى غير السبب محتمل للاطلاق
والتقييد وهذا اختيار السيد المرتضى رضي الله عنه مثلا اذا امرنا بالصعود الى السطح من غير تقييد
باتفاق وجود نصب السلم فمن يقول بالاول يقول بتحقق استحقاق العقاب والذم لو ترك
النصب والصعود اختيارا سواء قال بوجوب المقدمة الواجب ام [illegible] ثم من يقول بالوجوب
يقول بتحقق عقابين احدهما على ترك النصب والثاني على ترك الصعود او عقاب واحد على
ترك النصب ومن لا يقول به يقول بتحقق عقاب واحد على ترك الصعود ومن يقول بالثاني
يقول بعدم تحقق ذم ولا عقاب الا اذا اتفق وجود نصب السلم من المكلف او من غيره سواء قلنا
بوجوب مقدمة الواجب المطلق ام لا لان الواجب على هذا التقدير مقيد وكلام المرتضى رضي الله عنه
في الخلاف دون الاول وبعضهم بين الشرط الشرعي وغيره فقال بوجوب الاول دون الثاني وهو اختيار
الحاجبي فالاقوال في المسئلة اربعة والمختار عندي ما اختاره الاكثر من وجوبه مطلقا للاجماع الذي نقله
جماعة كما قاله المحقق طاب ثراه وعن المحقق الدواني في شرح العقايد ادعاء البداهة عليه قيل
ويقرب منه كلام نصير الملة والدين زاد الله اكرامه في نقد المحصل وذم العقلاء العبد المامور بالكتابة
القادر على تحصيل القلم المتعذر على عدم تحصيله وانكاره مكابرة كما قاله المحقق البهائي قده وتبعه
الفاضل الجواد حيث قال فان قلتم لا ذم على تحصيل القلم وانما الذم على ترك الكتابة قلنا ذلك مكابرة

ولانه لو لم يستلزم وجوب ذي المقدمة وجوبها لزم التكليف بالمحال ان طلبه منه بعد ترك المقدمة
او خروج الواجب المطلق عن وجوبه ان لم يطلبه بعده وما اورد على الدليل الاول ما ذكرناه قبل ذلك
في تحقيق هذه القاعدة وانما كررناها لتجديد النظر فيها **اصل** قد وقع الاختلاف بين الاصوليين
في دلالة الامر على الاجزاء بمعنى ان الاتيان بالمامور به على وجهه مستجمعا لجميع الامور المعتبرة فيه
من الاجزاء والشرائط كاف في سقوط التعبد به وخروج المكلف عن عهدة التكليف به وتحقيق المسئلة
يستدعي تقديم مقدمة وهي انه لا فرق بين الاجزاء والصحة الا انها تعم العبادات والمعاملات
فانه تتصف كل منهما بالصحة بخلاف الاجزاء فانه يختص بالعبادة وهي عبارة عن موافقة الشريعة
بمعنى ان الاتيان به اذا كان مستجمعا لجميع الامور المعتبرة فيه شطرا او شرطا كاف في
سقوط التعبد به او في سقوط القضاء على اختلاف الرايين وان القضاء بالامر الجديد لا بالامر الاول
لانه عبارة عن الاتيان بالمامور به في خارج وقته المحدود بسبب فوته فيه وان الاعادة عبارة عن
الاتيان بالمامور به في وقته المحدود او غير المحدود بسبب الاخلال ببعض اجزائه او بعض شرائطه
وهي تارة مثل القضاء في انها بالامر الجديد كما في اعادة الصلوة لو صلى بظن الطهارة ثم انكشف
فساد ظنه وتارة بنفس الامر الاول كما اذا اخل المكلف ببعض اجزاء المامور به او بعض شرائطه
سواء كان عالما به او جاهلا فانه لم يتحقق الامتثال حينئذ فتامل اذا عرفت ذلك فان كان النزاع في
انه لو اتى المامور بالمامور به على وجهه كان ممتثلا فهو مما لا ينبغي النزاع فيه فان القول بالاتيان بالمامور به
المامور به وعدم الامتثال يوجب التناقض وقد ادعى بعض الاصوليين الاتفاق فيه وان كان
النزاع في ان الاتيان به يسقط القضاء والاعادة فهو ايضا مما لا ينبغي ان يتنازع فيه لما عرفت
في المقدمة ان القضاء عبارة عن الاتيان بالمامور به في خارج وقته المحدود بسبب فوته فيه و
الفرض ان المامور اتى بالفعل المامور به مستجمعا لجميع الامور المعتبرة فيه وكيف يجتمع مع القول بوجوب
القضاء بذلك المعنى وان الاعادة هي الاتيان بالمامور به في وقته بسبب الاخلال ببعض

الامور المعتبرة فيه وهو ايضا لا يجتمع مع فرض الاتيان بالمامور به على وجهه وان كان المراد انه لو اتى بما ظن
انه المامور به مستجمعا للامور المعتبرة فيه كالصلوة بظن الطهارة او بما هو عنده مستجمع للامور المعتبرة فيه بسبب
الجهل او النسيان ثم انكشف خلافه فهل هو كاف في الامتثال او سقوط الاعادة والقضاء فلا وجه لان
الدليل من الطرفين لا يدل على هذا المدعى لان القائلين بدلالته على الاجزاء استدلوا بان الامر انما هو
لطلب الماهية فاذا اتى المامور بفرد منها على وجهه فقد اتى بالماهية ولا يبقى طلب القضاء لانه مسبب عن الفوات
وليس ولا الاعادة لانها بسبب الاخلال والفرض انتفاؤه وذلك كما ترى لا يدل على ان الصلوة بظن الطهارة
مثلا بعد انكشاف فساده كاف في الامتثال وسقوط الاعادة والقضاء وبانه لو كان مكلفا بذلك الامر
بعينه بعد فعل ما اتى به على وجهه ثانيا لزم تحصيل الحاصل وهو محال وان كان مكلفا بذلك الامر ثانيا
عن المأتي به اولا فيلزم ان لا يكون المأتي به اولا تمام المامور به هذا خلف وذلك ايضا لا يدل على
ذلك المدعى كما ترى وبانه لو لم يكتف باتيان المامور به على وجهه في حصول الامتثال واقتضى الامر فعله
ثانيا لزم كون الامر للتكرار وهو خلاف التحقيق والمفروض وذلك كذلك ايضا واحتج القائلون
بعدم دلالته على الاجزاء بوجوب اتمام الحج الفاسد حيث لا يسقط معه القضاء ولا يخفى ان اتمام الحج
الفاسد ليس من قبيل الصلوة بظن الطهارة والصلوة الجامعة للاجزاء والشرائط المعتبرة فيها في
نظر المصلي فان المظنون في الصورة الاولى انها المامور به على وجهه والمقطوع في نظره في الصورة الثانية
انها المامور به على وجهه بخلاف اتمام الحج الفاسد فان المعلوم فيه حين الفعل انه حج فاسد وجب
عليه اتمامه ولا شك في انه اذا حصل العلم بفساد المامور به حين الفعل في غير الحج لا يكون اتمامه
امتثالا ولا مسقطا للقضاء والاعادة بل يجب القطع لان العبادات توقيفية فلو لم يقطعه يلزم التشريع
وانما تخلف في الحج للامر الجديد بالاتمام لا بالامر الاول وفعل الحج في السنة المستقبلة انما هو امتثال
للامر بالحج اولا وليس هو قضاء لان القضاء انما هو الاتيان بالمامور به في غير وقته المحدود ووقت
الحج ليس محدودا وغايته انه يكون واجبا فوريا والاخلال بالواجب الفوري لا يجعل الاتيان

بعد الاخلال قضاء

بعد الاخلال قضاء نعم هو قضاء بالمعنى الاعم كتسميتهم الاعتكاف الثاني اللازم بالاخلال بالاعتكاف
الاول بعد الدخول فيه ولزومه قضاء ولعله للمشابهة بالقضاء بالمعنى الاول نعم نقل عنهم الاستدلال
ايضا بانه لو كان مسقطا للقضاء لما وجب القضاء على من صلى بظن الطهارة ثم انكشف فساده
مثلا وهو يدل على ان النزاع في الاحتمال الثاني وقد ظهر مما حررنا ان استدلالاتهم لا ينطبق على مدعى واحد
ثم ينبغي لنا ابراز ما يمكن ان يكون دليلا للطرفين في الاحتمال الثاني وترجيح المختار ولنقدم انه
المسئلة فقهية ليست باصولية داخلة تحت قاعدة ولذا وقع السؤال عن وجوب الاعادة والقضاء
في التكاليف التي اخل بشيء منها في الاخبار عن اهل العصمة العالمين بجميع الاحكام الشرعية والمسئلة
تحتمل وجوها ثلثة احدها دلالة الامر على الاجزاء وعدم وجوب الاعادة في الوقت والقضاء في خارج
الوقت والثاني عدم دلالته على الاجزاء بل يلزم عليه الاعادة في الوقت والقضاء في خارج الوقت و
الثالث التفصيل وهو وجوب الاعادة في الوقت وعدم وجوب القضاء في خارج الوقت فنحن نقول
بالاجزاء وعدم وجوب الاعادة في الوقت والقضاء في خارج الوقت ان المامور به اجزاء وشرائط واقعية
فاذا كان المكلف عالما بها وذاكرا لها فتكليفه الماهية المركبة من الاجزاء الواقعية المقارنة للشرائط الواقعية
منطبقا في نظره الواقع واذا لم يكن عالما بها او ذاكرا لها فتكليفه انما هو الماهية المركبة من الاجزاء التي يكون
في نظره اجزاء لها المقارنة للشرائط التي يكون في نظره شرائط لها وكانت قائمة مقام الماهية المركبة من
الاجزاء والشرائط الواقعية ولو تركها كان عاصيا واذا كانت قائمة مقامها يجب اذا تركها كان عاصيا
فيكون التكليف بالماهية المركبة من الاجزاء والشرائط الواقعية ساقطا كيف ولولا ذلك يلزم تكليف
الغافل والجمع بين النائب والمنوب عنه وكلاهما فاسدان جدا واذا كان ساقطا واتى المكلف بما
هو تكليفه الظاهري ثم ظهر فساد ما اتى به ليس عليه الاعادة في الوقت ولا القضاء في خارج الوقت
لانه خلاف قضية اصالة البراءة وخلاف قانون النيابة والبدلية نعم لو قلنا بان الامر يدل
على التكرار امكن القول بوجوب الاعادة وهو خلاف التحقيق ولمن يقول بعدم الدلالة على الاجزاء

[illegible]

انه لو دل عليه الامر بالبرهان العقلي الذي لا يقبل التاويل لا بالدلالة اللفظية القابلة له فلا وجه للتخلف
في الصلوة بغير الطهارة وامثالها مما يجب فيه الاعادة في الوقت خاصة او القضا في خارجه بسبب الاخلال
بجزء من الاجزاء او شرط من الشرائط جهلا او نسيانا فان قلت ان الاتيان بالمامور به في الوقت انما ظهر
انه اخل به ليس بالامر بالماهية الجامعة للاجزاء والشرائط الواقعية بل الامر اعني الامر الاول بالماهية
الجامعة للاجزاء والشرائط في نظره بل بالامر الجديد فيتبع دلالة الامر اعني الامر الثاني فان دل عليه
دليل فيجب الاتيان به والا فالاصل برائة الذمة عنه واطلاق الاعادة عليه كما ورد في الاخبار ليس
على اصطلاح الاصوليين قلت ان الظاهر من الاعادة في كلام الصادقين ومن بعدهما من الائمة الطاهرين
صلوات الله عليهم اجمعين انما هو الاتيان بالمامور به في الوقت بعد الاتيان به مع الاخلال بشيء
من الامور المعتبرة فيه شرعا وعلى ذلك التقدير يلزم التخلف التزام التجوز في الاعادة في كلامهم في
كل ما كان من ذلك القبيل فتامل ولما تقرر انا نرى ان العقلاء يحكمون بلزوم الاعادة اذا ظهر للمامور
عبدا كان او غيره الاخلال بشيء من المامور به جزءا كان او شرطا وهو يكشف ان الامر بالجامع للاجزاء
والشرائط الواقعية باق غير ساقط وما قضيته تسليم ما اتى به ظنا انه جامع للامور المعتبرة فيه او
جهلا او نسيانا مقامه فانما هو في الواقع ما لم يظهر فساده والاخلال بما في الواقع واما الحكم بقيامه
مقامه فلا يتحقق اما قبل ظهور الفساد فظاهر لانه اذا لم يظهر الفساد فلا يتحقق عنده الاثنينية كيف
والفرض انه يظن ان ما اتى به نفس ما في الواقع او يجزم به واذا لم يتحقق الاثنينية يمتنع الحكم بقيام
ما اتى به مقام الواقع نعم في صورة الظن بان ما اتى به نفس الامر الواقع يحكم حكما تعليقيا بقيامه
مقام الامر الواقعي يعني يحكم ان ما اتى به لو كان على خلاف الواقع يكون قائما مقامه في الجملة واما
بعد ظهور الفساد والاخلال به فيختلج الحكم بانه قائم مقامه وساقط دال الى دليل ولا دليل عليه والظاهر
عدم قيامه مقامه وعدم السقوط والقول بانه لا يحكم المكلف بعد ظهور الفساد والاخلال به
اشتغال ذمته بما اشتغلت به قبل الاتيان بما اتى به ما ظهر فساده خلاف قضية الاستصحاب

بل قضية استصحاب

بل قضية استصحاب اشتغال الذمة واصالة عدم البرائة مما كانت مشغولة به ان لنا الحكم بالفساد وعليه
بالاعادة نظرا اليه وهذا لا ينافي الحكم بعدم لزوم الاعادة في بعض المواضع بالدليل فان الحكم فيها
بعدم لزوم الاعادة بالنص الوارد فيها من ذلك القبيل وبهذا التقرير يرفع الاشكال في ان المكلف
مكلف بالعمل بالظن ما دام عدم تمكنه من اليقين ويحكم باجزاء عمله كذلك او لا وبعبارة اخرى
هل هو مكلف باليقين والعمل بمقتضاه في الحال والماضي الا في حال عدم التمكن منه او
هو منقطع بالظن ولا يترتب على الماضي شيء وكذلك الكلام في المبدل والبدل في التيمم لمن لا
يتمكن من الماء في الوقت فان قلنا ان المكلف به هو الوضوء في الوقت الا في حال عدم التمكن عنه وبعبارة
اخرى انه مكلف بابداله بالتيمم ما دام متعذرا فيجب عليه الاعادة في الوقت وان قلنا ان التكليف
الاول انقطع والتكليف الثاني اعني التيمم مطلق فلا والظاهر ان هذا لا يندرج تحت اصل ويختلف
باختلاف الموارد فلا بد من ملاحظة الخارج انتهى ويظهر اليك انه لا يحقق اصل وانه يختلف في
موضع فبالدليل الخارج المخالف للاصل والقاعدة لا يتفق في جميع الاصول والقواعد ثم ان
الحجج انما تدل على عدم سقوط الاعادة واما عدم سقوط القضا فلا دلالة فيها عليه الا ان يتمسك بانه
اذا ظهر الاخلال بالماهية وفساد ما اتى به بانقضاء الوقت يصدق عليه انه فاتت منه الصلوة واذا
صدق عليه ذلك فيجب عليه القضا بعموم النبوي من فاتته صلوة فريضة فليقضها كما فاتته اولا انه
على تقدير تمامه اخص من المدعى لان المدعى وجوب القضا على من اخل بالمامور به مطلقا سواء كان
صلوة او غيرها وهذا الدليل على تقدير تمامه انما يدل على وجوب قضاء الصلوة بالاخلال بها وثانيا
ان عموم الموصول على حسب الصلة يعني اذا كان صدق الصلة على الافراد على سبيل التواطؤ يعم
الموصول بالنسبة الى جميع الافراد واذا كان صدقها على الافراد على سبيل التشكيك فعمومه بالنسبة
الى الافراد الغالبة الشائعة والظاهر من فوت صلوة فريضة انما هو فوتها بالمرة دون الفوت
بالاخلال بشيء من الامور المعتبرة فيها من الاجزاء والشروط بعموم الموصول في رعاية انما هو بالنسبة

الى الافراد الغالبة من العرف وهو العرف بالمرء فنا على هذا اذا استعملناه صدق نفي الصلوة على من اتى
بالصلوة التى اخل فيها بشيء من الامور المعتبرة فيها لظن انها الجامعة للامور المعتبرة فيها او بالجهل او النسيان
ولا ثم اعتدادا لا على عدم سقوط القضاء بالنسبة الى من ساقط وبناء ذلك المنع على ان الاخلال لشيء
من الامور المعتبرة فيها اما اخلال بجزء من اجزائها او بشرط من شرائطها وعلى التقديرين لا يصدق
نفي الصلوة لان الصلوة اسم للاعم من الجامعة للاجزاء والشرائط المعتبرة فيها والفاقدة لها لا
ينتفي التسمية عرفا بانتفائها من الاجزاء او شرائطها اما كونها اسما للاعم من الجامعة للشرائط والفاقدة
لها فلانه يصدق الصلوة عرفا على الصلوة التى لا تكون مع الطهارة او الاستقبال او غيرهما من الشروط
ولصحة انقسامها عرفا الى الجامعة للشرائط والفاقدة لها والى الصحيحة والفاسدة واما كونها اسما
للاعم من الجامعة لجميع الاجزاء المعتبرة فيها فلصدق الصلوة عرفا ايضا على الفاقدة لبعض اجزائها ولظاهر
التقسيم الى الصحيحة والفاسدة فان من الفاسدة ما لا يكون تامة الاجزاء واذا كانت اسما للاعم
فلا يصدق نفي الصلوة بالمعنى العام اذا وقع الاخلال بشيء من الامور المعتبرة فيه من الاجزاء او الشروط
ويمكن المعارضة بان الصلوة اسم للصحيحة الجامعة للاجزاء المعتبرة فيها والشروط المعتبرة فيها على القول
بالحقيقة الشرعية مطلقا او في اكثر الصلوة ما كثر … كما هو الاظهر فان قلنا بالوضع التخصصي
فظاهر اذ الكثرة والغلبة انما هي بالنسبة الى الصحيحة اذ اكثر استعمالات الكتاب والسنة في
مقام الطلب مثل اقيموا الصلوة واتوا الزكوة واركعوا مع الراكعين وكتب عليكم الصيام ولله على
الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا والترغيب والترهيب ببيان الفضيلة مثل ان الصلوة تنهى
عن الفحشاء والمنكر وفي ذم الصلوة عمود الدين ان قبلت قبل ما سواها وان ردت رد ما سواها
وبيان الاجزاء والشروط ولا شك ان تعلقها كلها في الصحيحة لان الفاسدة ليست مطلوبة ولا ترغيب
فيها ولا ترهيب عنها وذات فضيلة بالاتفاق ولا يعتبر فيها الاجزاء والشروط وهو ظاهر فان الفاتحة
والسورة وذكر الركوع والسجود والطمأنينة فيها … الذكر وبعد رفع الراس منها والهوي الى الركوع

والسجود …

والسجود على … ورفع الراس منها والتشهد والسلام والقيام والجلوس والقراءة فيها ليست اجزاء للماهية
الصلوة المطلقة اما على القول بان المراد بالماهية المطلقة الاعم هو الاركان الاربعة او الخمسة فظاهر واما على القول
بان المراد الماهية المجهولة سواء كانت مع الاجزاء التى لا تنتفي التسمية عرفا بانتفائها او لم يكن معها مع انه
ليس لها شيء يحصل لا استقر بها اذ انها … فلان التسمية تنتفي عرفا مع انتفاء كل واحد واحد من
تلك الاجزاء بانفراده بل وبانتفاء كل اثنين اثنين منها وبانتفاء كل ثلثة ثلثة منها وهكذا وكذا ليست
الطهارة شرطا للماهية المطلقة فانها تتحقق في ضمن الفاسدة ولا يشترط فيها الطهارة بل شبهه واما استعمالها
في الاعم منها ومن الصحيحة فهو نادر بالنسبة فلا يقتضي صيرورة اللفظ حقيقة شرعية فيه واما على القول
بانها صارت حقيقة شرعية بالوضع التخصصي فلانه اذا ثبت ان غالب استعمالات الشارع انما هو في
الصحيحة فكانت الصحة شديدة الحاجة والحاجة اليها اشد فكان الانسب بحال الشارع لكونه حكيما ان
يضع اللفظ لها لانه لو وضعه للاعم يقتضي ذلك ان يكون استعماله في خصوص الصحيحة بطريق المجاز
وارتكاب ذلك مع ان استعماله فيها اغلب … والاحتياج اليها اشد من الحكيم بعيد بل لا يناسب
الحكمة غاية … ترجيح بلا مرجح او ترجيح المرجوح على الراجح لانه لو وضعه للصحيحة واستعمله
في الاعم بطريق المجاز كان ابلغ لانه اخف مؤنة لان المجاز يقتضي القرينة وكلما كان المجاز اقل كان
الحاجة الى القرينة اقل فكانت المؤنة اخف وكلما كان اكثر كان الحاجة اليها اكثر فتكون المؤنة
اثقل وابعد على تقديره وضعها للاعم ويقوى القول بصيرورتها حقيقة شرعية ثانيا في الصحيحة بعد
القول بانها قد غلب فيها … على … اللفظ الذي غلب في المعنى المجازي في الحقيقة
العرفية منعا لثبوت المجاز المشهور وتوسطه بين الحقيقة الاولية والحقيقة العرفية فتامل
ويدل عليه ايضا ان طريقة وضع الشارع طريقة وضع اللغة والعرف وان كان المسمى شرعيا
وهو ظاهر والظاهر ان اهل اللغة والعرف اذا اخترعوا مركبا خارجيا ذا اجزاء وشروط وارادوا
وضع لفظ له فانما يضعونه للمعنى المخترع بتمام اجزائه المقترن بالشروط المعتبرة … الكل ويضع الوزن

الخاص التام ولذا يحكم بنجاسة الماء الناقص عن الكر بملاقاة النجاسة على القول بنجاسة الماء
القليل بملاقاة النجاسة فلو لم يكن الكر موضوعا للوزن الخاص التام بل كان موضوعا للاعم لما كان
للحكم بنجاسة الماء الناقص عن الكر بشيء يسير بملاقاة النجاسة وجه فانه يصدق عليه الكر عرفا
وقال عليه السلم اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء وهكذا في مسافة القصر فانه لو كان الميل
والبريد اسمان للاعم كان القصر حتما لو كان المسافة ناقصة عن ثمانية فراسخ بشيء يسير وكذا
في غسل اليد والوجه في الوضوء فانه لو كان الاسماء للاعم لما كان لترك بعض اجزائهما في الغسل والوضوء
والتيمم ضرر ولو عن عمد وهكذا اسماء المعاجين التي اخترعها الاطباء الموضوعة لها فانها موضوعة
لما اخترعوها تاما ولذا لو سئل عنهم ان المرتب الكذائي مثلا موضوع لماذا لاجابوا بانه موضوع للمركب
من فلان وفلان ويذكرون تمام اجزائه وكذا لو سئل لمن جزء من المعاجين والظاهر ان الاسم الواضع
لاسم الصورة لو سئل انها موضوعة لماذا لاجابوا بذكر تمام اجزائها نعم قد يتسامح اهل العرف في الاستعمال
فيستعملون اللفظ في الناقص بشيء يسير كما يستعملون المن مثلا في ما ينقص عنه بيسير او كذا غيره ولكن
فيما يتسامح فيه لا فيما يداقه فيه بل في مقام المداقة يصح السلب عن الناقص وهي يدل على ان الاستعمال
في الناقص على سبيل المسامحة وهو على نحو سبيل الحقيقة والمجاز بل من قبيل الغلط ولمن يقول ان
الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز لا حاجة له الى اثبات ان الاستعمال المذكور بطريق المسامحة بل
يكفيه في المنع ان الاستعمال اعم من الحقيقة الا ان يدعي الاعمي تبادر الاعم ومع يتوجه اليه المنع بل نعارض
بتبادر الصحيح ويدل عليه ايضا بعض الاخبار الصحيحة مثل ما رواه ثقة الاسلام في الصحيح في باب صفة
الوضوء عن زرارة وبكير عن ابي جعفر عليه السلم في ضمن حديث طويل ثم قال ان الله عز وجل يقول يا ايها الذين
آمنوا اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق فليس له ان يدع شيئا من وجهه الا غسله
وامر بغسل اليدين الى المرفقين فليس له ان يدع شيئا من يديه الى المرفقين الا غسله لان الله
يقول اغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق ثم قال وامسحوا برؤسكم الى الكعبين فاذا مسح بشيء من رأسه

او بشيء من قدميه

او بشيء من قدميه ما بين الكعبين الى اطراف الاصابع فقد اجزاه فان الوجه واليد لو كانا حقيقة في الاعم
لما كان للاستدلال عليه بالآية على انه ليس له ان يدع شيئا منهما الا غسله وجه وهو ظاهر ويدل عليه ايضا
انها لو كانت اسامي للاعم لكانت مشتركا معنويا في الصحيح والفاسد ثم نقول ان ذلك الامر العام الذي
وضع اللفظ له مركب او بسيط فان كان مركبا ننقل الكلام فيه فنقول ان اللفظ وضع له بتمام اجزائه
او للاعم منه ومن الناقص عند الخصم فان قلت انه وضع له بتمام اجزائه فهو قول الصحيحي بعينه فكيف يقول
به هنا وينكره في المرتبة الاولى وان قلت انه وضع للاعم ايضا ننقل الكلام فيه الى ان ينتهي الى الجزء الاول
وان كان بسيطا فهو خلاف الفرض فتامل ويدل عليه ايضا انه يمتنع وضع اللفظ لما يعم التام والناقص
بان يكون كل منهما مع وصف التمامية والناقصية فردا له لانه يستلزم ان يكون شيء واحد فردا للماهية
وان لا يكون فردا لها وان لا يكون شيء من التام والناقص فردا للماهية وذلك لان الشيء الزائد الذي
في التام اما داخل في الماهية ومعتبر فيها او ليس بداخل ومعتبر فيها فان كان داخلا ومعتبرا فيها فهو فلا
يكون الناقص فردا لها لانتفاء ما اعتبر في الماهية فيه واذا انتفى الجزء ينتفي الكل ضرورة انتفاء الكل
بانتفاء الجزء وان لم يكن داخلا ومعتبرا فيها فلا يكون التام بوصف التمامية فردا لها فانه يعتبر فيها ما
لا يعتبر فيها ولا شك ان الفرد من حيث انه فرد لا بد ان يجمع اجزاء الماهية فالناقص ليس فردا للماهية من
حيث اعتبار الامر الزائد الذي في التام فيها ويكون فردا لها من حيث عدم اعتباره فيها وكذا التام
يكون معتبرا فردا لها ولا يكون فردا لها من حيثيتين فلا يكون شيء من التام والناقص فردا لها ويدل
عليه ايضا ان المطلوب انما هو الصحيح بالاتفاق فظاهر ان اللفظ موضوع للصحيح لانه لو كان موضوعا للاعم
يلزم ان يكون ارادة الصحيح من الامر مجازا ولا قرينة عليه سوى الطلب وهو مصحح للمجاز وهو ممنوع
فان نفس الطلب ليس قرينة لارادة المعنى المجازي من المادة فانه لا تنافي بين الطلب والاعم
وهو ظاهر فانه لو صرح الامر بان المطلوب ايجاد الاعم يكون صحيحا وتم ويدل عليه ايضا قوله عليه السلم لا صلوة
الا بفاتحة الكتاب ولا صلوة الا بطهور فان لا موضوعة لنفي الحقيقة والجنس ولو كان الصلوة موضوعة [illegible]

ويدل عليه ايضا انه لو كان [illegible] التام والناقص [illegible]

للاعم لما كان لنفي حقيقة الصلوة الاعم اذا لم تكن مع الفاتحة او مع الطهور وجه لانهما بدون الفاتحة والطهور
موجودة قطعا فيلزم الكذب فلا بد من صرفها عن ظاهرها بخلاف ما لو كانت موضوعة للصحيحة فانه
يصح نفي حقيقة الصلوة الصحيحة اذا لم تكن مع الفاتحة او الطهور وبناء دلالة الدليل على سلب الصلوة
عن الفاقدة لفاتحة الكتاب وعن الفاقدة الطهور فلو كانت اسما للاعم لم يمكن سلب الصلوة
عن الفاقدة للفاتحة او الطهور وجه ولو قيل لا نحمى ان الصلوة في كلامه ثم تقيدها بالصحيحة
فهو خلاف الاصل وفيما اورد عليه اولا انه لا يمنع ان المعنى الحقيقي في خصوص هذا التركيب نفي
الحقيقة كما لا يخفى على من لاحظ النظائر كقوله لا عمل الا بنية ولا نكاح الا بولي ولا صلوة لجار المسجد
الا في المسجد وغير ذلك وثانيا ان القدر المسلم في اصالة الحقيقة انما هو في مثل لا رجل في الدار
واما مثل هذه الهيئات التركيبية التي تنفي الذات وجوبه فيها في الجملة جزما وليس المراد فيها الا
نفي صفة من صفاتها فلا يمكن دعوى اصل الحقيقة فيها وفيما ثبت كونه من هذه الجملة الا فهم ينحصر منها
الصلوة والصيام ونحوهما فالاحتمال فيه هذا الاحتمال السخيف وهو كونها اسامي للصحيحة حتى
يكون نفيا لنفي الذات بمجرد انتفاء شرط من شروطها او مع الشك في حصول شرط من شروطها
فعلا يخرج هذه الهيئة عما هو ظاهر فيه في العرف وكذا قد اولها العلماء هذا التاويل في حديث
المجمل والمبين ولم يجعلوا ارادة نفي الحقيقة والذات الا على تقدير هذا الاحتمال الضعيف وذلك
ليس لان الاصل الحمل على الحقيقة بل الاصل هنا خلافه بل لان دعوى كون هذه الالفاظ اسامي للصحيحة
صارت قرينة لحمل هذه العبارة على مقتضى الحقيقة القديمة التي هي الموضوع له لكلمة لا فما دام ان
حملها على نفي الذات لا يمكن فكيف يحمل هذه العبارة على نفي الذات مع كونها ظاهرة في نفي صفة
من صفاتها انما يمكن اذا ثبت كون الصلوة اسما للصحيحة ولا يمكن اثباته بسياق نظائره سيما
مثل قوله لا صلوة لجار المسجد الا في المسجد فاذا اردنا اثبات كون الصلوة اسما للصحيحة بسبب
مقتضى الحقيقة القديمة فذلك يوجب الدور ثم قال المورد ولا ان يكون مراد المستدل ان الاصل

الحقيقة تقتضي ذلك خرجنا عن مقتضاها في غيرها بالدليل وبقي الباقي تحتها فهذا اصل ان مثل قوله لا
صلوة الا بطهور بمكان الفعل المنفي بمادة خارج عن سياق النظائر وباق على مقتضى الاصل فيه ريب ان ذلك
خلاف الانصاف فانه في جنب الباقي ليس الا كقطرة من بحر او ذرة من فضاء ولذلك لم يتمسك احد
من العلماء الفحول في ذلك البحث لاثبات نفي الاجمال باصالة الحقيقة وتمسكوا بالقول بكونها موضوعة للصحيحة
من العبادات ولا انصاف ان كون هذه منشأ فيما في النظائر من الادلة على كون العبادات اسامي للاعم
فيرد على الاستدلال اولا ما اراد المستدل انتهى وفيه نظر ومن العجيب انه ذكر المورد بعد ذلك وايضا نقول بعد التسليم
ان هذا انما يدل على ان الصلوة التي لا طهور لها ولا فاتحة فيها ليست بصلوة ولا يدل على ان الصلوة اسم للصحيحة
لانه يجوز ان يحصل الطهور والفاتحة للصلوة ويكون ان السورة واجبة مع انتفائها فهذا الحديث لا
ينفي كون الصلوة الخالية منها صلوة ولا يدل على ان الصلوة اسم لما جامع جميع الشرائط انتهى وهذا لا
يتم المدعى بعدم القول بالفصل والادلة المذكورة بعضها تدل على ان الصلوة مثلا اسم للصحيحة بالنسبة الى
الاجزاء بخصوصها وبعضها تدل على كونها اسما للصحيحة بالنسبة الى الاجزاء او الشرائط معا بعد الاتفاق على
ثبوت الحقيقة الشرعية مطلقا او بالنسبة الى بعض الاسامي وقد يقال ان الحق ان الشارع استعمل لفظ الصلوة
مثلا في خصوص الصحيحة مجازا او في خصوص الاعم مجازا كيف وقد اشتهر في كلامه في الصحيحة والاعم
معا فاذا وجدنا قرينة فيجب حمله على معناه اللغوي الا ان يكون قرينة صارفة عنه ولا يمكن
ترجيح احد المجازين على الاخر ومن رجح اوضح الصحيحة على القول بالحقيقة الشرعية المخالفة يرجح
ارادة الصحيحة ومن رجح اوضح الاعم على القول بها ان ادعى علاقة الاعم فلا بد له من ترجيح ارادة الاعم
ويمكن رد المستدل على اوضح الاعم بالاشتهار فيه ان المشهور بين المتاخرين ان المستعمل الاعم
من الحقيقة ولو لم يكن كذلك بل كان الاصل فيه الحقيقة يلزم الاشتراك لانه كما استعمل الالفاظ المذكورة
في الاعم كذلك استعمل في الصحيح بل استعماله فيه اكثر وكذلك يمكن رد المستدل عليه بالاتفاق
الى الصحيح والفاسد بانه لا يدل على كون لفظ موضع القسمة حقيقة فيه ولذلك لم يجعل احد من علماء

الحقيقة فيما يذكرونها الا ترى انه يصح تقسيم العين الى الباكية والجارية وغيرهما وتقسيمه الى الوجوب
والندب ثم يظهر من بعض كلمات بعض الاصوليين في غير ذلك الموضع انه يدل على ان لفظ مورد القسمة
حقيقة في الاقسام وبناء ذلك على ان الاصل في الاستعمال الحقيقة ومن ذلك المواضع قول السيد عميد الدين ره
في شرح التهذيب في شرح قول المصنف ره ولا يشترط بقاء المعنى في الصدق فان من انقضى منه الضرب يصدق
عليه انه ضارب لان المراد من حصل له الضرب وهو قدر مشترك بين الماضي والحال الى ان قال والاولى ان يوجه
ذكر المصنف ره هنا بوجه اخر وهو ان الضارب مثلا من حصل له الضرب وهذا المفهوم اعني حصول الضرب اعم
من حصوله في الحال والماضي بدليل انه قابل للتقسيم اليهما ومورد القسمة مشترك بين اقسامه لا محالة
فيصدق على من انقضى منه الضرب انه ضارب ولقائل ان يقول انه يصح التقسيم لو لم يكن بحقيقته
لكون مورد القسمة حقيقة لجاز تقسيم كل لفظ له معنى حقيقي ومجازي اليهما مثل تقسيم الاسد الى الحيوان
المفترس والرجل الشجاع وتقسيم الفعل الى الانسان الطويل والنجم الخاص الى غير ذلك فتم وقد يستدل
على الوضع للاعم بعدم صحة السلب عما لم فساده وصحته بل واكثرها علم فساده فانه لا يصح ان يقال
للصلوة الفاسدة انها ليست بصلوة ويظهر منه عدم صحة سلبها عن الاسم ونظيره ان عدم صحة سلب
الانسان عن الفاقد للاذن او العين او للاصبع او غيرها وفيه ان الكلام في ذلك وربما يستشهد
عليه بقوله صلى الله عليه واله لا صلوة الا بفاتحة الكتاب ولا صلوة الا بطهور وانه لو كان الوضع للاعم
بالنسبة الى الشرايط يلزم ان يصدق على الفاقد لجميع الشرايط وليس كك فان لا يصدق على ما يفارق
شيئا من شرايط المجموع وشرايط الاجزاء ولو كان للاعم بالنسبة الى الشرايط والاجزاء معا يلزم
ان يصدق على الفاقد للشرايط ومعظم الاجزاء وليس كك ومن القائلين بالوضع للاعم في تاييد
المدعى ... ويجوز على القول بكونها اسامي للصحيحة لزوم القول بالف ماهية لصلوة الظهر مثلا
فصلوة الظهر للمسافر شيء وللحاضر شيء آخر وللحافظ شيء وللناسي شيء اخر وكك للشاك والمتوهم
والصحيح والمريض والمحبوس والمضطر والغريق الى غير ذلك من اقسام الناسي في جزئيات مسائل

النسيان والشاك

النسيان والشاك في جزئيات مسائله وهكذا الى غير ذلك واما على القول بكونها اسامي للاعم فلا يلزم
شيء من ذلك لان هذه احكام مختلفة ترد على ماهية واحدة مع ان الصلوة شيء والوضوء والغسل و
الوقت والساتر والقبلة وغيرها شيء اخر وكذلك اتصاف الصلوة بالنافلة فيها فان قلت ان لكل
لكل شيء منها اسما اخر ولا دخل لاشتراط شيء بشيء اعتباره في تسميته به انتهى ويرد على الجزء الاول منع
مدعاه وهو لزوم القول بالف ماهية على القول بكون الصلوة اسما للصحيحة انه وارد بعينه على القول
بكونها اسما للاعم فان ذلك القائل يقول بان المطلوب انما هو الصحيحة واذا كانت الصحيحة ماهيات
كثيرة فلا فرق بين ان يكون الصلوة موضوعة لكل واحد من تلك الماهية بوضع على حدة واذا طلبها الشارع
يتوقف تعيين المراد على القرينة المعينة في الاشتراك او انها استعملت في كل واحد منها واذا طلبها الشارع
يتوقف على القرينة المعينة في المجازات المتكثرة فالقول بان اللازم على القائل بوضعها للصحيحة تكثر
الماهيات من ملاحظة تكثير الانواع الاولية والانواع الثانوية بل الثالثة بخلاف القائل بكونها
اسما للاعم فانه يقول ان ماهية الصلوة الظهر التامة واحدة ولا يخرجها عن الحقيقة نسيان سجدة او
تشهد او غير ذلك فيمكن لهم التمسك في الصحة بصدق الاسم وحصول الامتثال بسبب الاتيان
بالمسمى بخلاف خصمه فانه لا يمكنه التمسك في التصحيح الا بتكلف القول بانها ماهية على حدة وهو تكليف
الناسي لها انها ليست صلوة لكنها سقط عن الصلوة بسبب النص الخارجي اطلاق الدليل
على ان المطلوب انما هو الصحيحة انه لو كان المطلوب الاعم لجاز للمامور بالصلوة الاخلال بما
لا يخرجها عن صحة استعمال الصلوة فيه عند الصدق الاسم وحصول الامتثال بسبب الاتيان بالمسمى
وعلى الجزء الثاني اعني قوله ولا دخل لاشتراط شيء بشيء في اعتباره في تسميته به انا قد قررنا سابقا
في اواخر مباحث الوضع ما يتعلق بذلك المرام ونزيد عليه هنا ان الشيء الذي يشترط بصحته
شيء اخر اما ان يكون له لفظ موضوع لبيان قطع النظر عن الصحة واشتراطها بذلك الشرط
قطعا كالفاظ المعاملات مثل لفظ البيع والنكاح واشباهها فان واضع اللغة وضع تلك

الالفاظ للمعاني المخصوصة من غير ملاحظة الصحة الشرعية وشروطها وهو ظاهر واما ان لا يكون كذلك مثل
لفظ الصلوة على القول بالحقيقة الشرعية فانا لا نقطع بوضع لفظ الماهية الصلوة مع قطع النظر عن الشرائط

اما الاول فاذا اشترط الشارع مثلا صحته بشيء لا يلزم ان يتبدل ذلك الشيء المعبر عنه باللفظ الموضوع لغة
كالبيع مشروطا بذلك الشيء بل ان يبين ان المراد اشتراط صحته في نظره به بالتنصيص او بنصب بعض
الامارات والادلة يستفاد منه ان وجوده مشروط به او صحته او كماله او جوازه او غير ذلك من الصفات
والاحكام لان اللفظ انما دل على ذات المشروط من غير دلالة على صفة من صفاتها او لا يقتضي اشتراط
نفس الذات فلا بد ان يكون المراد اشتراط وتلك الصفة المشروطة لا يدل
اللفظ اللغوي عليها فيكون الكلام مجملا الثاني اعني ما لا نقطع بوضع لفظه مع قطع
النظر عن الصحة واشتراطها بالشرط مثل لفظ الصلوة فان صحتها مشروطة بامور ولا نقطع لنا بوضع
لفظ الصلوة لذات المشروط مع قطع النظر عن الصحة واشتراطها بها فيحتمل ان يكون اللفظ عند
الشارع موضوعا للصحيحة الجامعة للشرائط فاذا قال انها مشروطة بذلك الامر كان مبينا يعني
ان وجودها مشروط به كما هو الظاهر من اشتراط شيء بشيء وان يكون موضوعا للاعم فاذا قال انها
مشروطة بذلك الامر كان مجملا والاول اولى واظهر سيما اذا كان الاستعمال في الصحيح اكثر واغلب
فتم ولعله يظهر مما قررنا ما في قوله وكذا دخل الاشتراط نفي شيء في اعتباره في تسميته به فتدبر فيه
في التابيد ايضا ومما يذكر منها للساني الاعم اتفاق الفقهاء على ان اركان الصلوة هي ما تبطل الصلوة
بزيادتها ونقصانها عمدا او سهوا اذ لا يمكن زيادة الركوع مثلا عمدا الا عصيانا ولا ريب في كونه منهيا
عنه ومع ذلك لا يبعد ركوعا لانه اذ المراد هو صورة الركوع لا الركوع الحقيقي وان لم يكن صحيحا اذا كان من
المنهي في الصلوة مقدار الركوع لاجل اخذ شيء من الارض سيما مع وضع اليد على الركبة يحكم
الناظر انه قد ركع فلا يوجب بطلان الصلوة من اجل زيادة الركن فالمراد اطلاق الاسم في عرف
المتشرعة حقيقة ثم تحقيق الامر كون الركوع اسما للاعم من الصحيح انتهى كلامه اعلى الله مقامه وفيه

انه لا يمنع من البطلان

وفيه انه لا يمنع من البطلان اداء صورة الركوع بعد ارادة الركوع الحقيقي لجواز ان يكون المراد الصورة المخصوصة
وهي الصورة مع قصد الركوع ولو عن سهو ثم اورد كلام الشهيد ره في القواعد الماهيات الجعلية كالصلوة
والصوم وسائر العقود لا تطلق على الفاسد الا الحج لوجوب المضي فيه فلو حلف على ترك الصلوة والصوم
اكتفى بمسمى الصحة وهو الدخول فيها فلو افسدها بعد ذلك لم يزل الحنث ويحتمل عدمه لانها لا تسمى
صلوة شرعا ولا صوما مع الفساد واما لو تحرم في الصلوة او دخل في الصوم مع مانع من الدخول لم يحنث
قطعا انتهى وقال بعد ذلك والظاهر ان مراده اكتفى بمسمى الصحة في الحنث يعني لو حلف على ترك الصلوة
مثلا في مكان مكروه يحصل الحنث بمجرد الدخول واقول يظهر من قوله الا الحج لوجوب المضي فيه ان كلما
في الجوامع والمصطلحة الشرعية وان مرادهم ان الفاسد لا يكون مطلقا الا في الحج فانه يجب المضي في فاسده
لا في مطلق التسمية والاصطلاح ولو لا غرضا اخر مثل كونها عبادة الاسلام موجبا لجواز الحمل في حقيقته
بمجرد التسمية قلنا بذلك ونحن نقول وذلك لانه ان كان اراد من الاطلاق اعم من الاطلاق الحقيقي
فلا ريب ان اطلاق الصلوة مثلا على الفاسد واستعمالها فيها في كلام الشارع والمتشرعة فوق حد
الاحصاء وان اراد به الاطلاق الحقيقي فهو يعني تخصيص الحقيقة بالحج والتفصيل او يعني الاشتراك المعنى
بالمعنى لا يوجب كون اللفظ حقيقة ويظهر ان مراده الاطلاق على سبيل الطلب والمطلوبية فان
التسمية في كلام الشارع لا تقابل الا بالاستكثار ولعله اشار الى بعض ما يفيد ذلك وهو ما رواه الكليني في الموثق
كالصحيح عن ابان بن عثمان عن الفضيل بن يسار عن ابي جعفر عليه السلام قال بني الاسلام على خمس على الصلوة
والزكوة والحج والصوم والولاية ولم يناد بشيء كما نودي بالولاية فاخذ الناس باربع وتركوا هذه يعني
الولاية قال من الظاهر ان المراد بالاربع هي الاربع من الخمس والتحقيق ان عباداتهم هي فاسدة لاجل
عدم الاعتقاد وكلام الاصحاب فاسد بالاربع على هذا الوجه لا يمكن الا مع حملها على الاعم وذلك
لا ينافي كون المطلوب في نفس الامر هو الصحيح والاكتفاء في التسمية بالاعم كما يستفاد من ان التسمية
عرفية وان كان المسمى شرعيا ومن جملة ما ذكر قوله دعي الصلوة ايام اقرائك فان صحة هذه الصلوة

انما يكون بان لا يكون في ايام الحيض والتسمية بالصلوة انما كانت قبل هذا النهي وليس المعنى ان الصلوة التى
لا تكون في حال الحيض انه لم يكن في حال الحيض بل معناه انه الصلوة في حال الحيض وادعاه ان التسمية واثبات
الشرط هنا قد حصلا بجعل واحد يكذبه الوجدان السليم لتقدم التسمية وضعا وطبعا وما ذكر انما يصح اذا
قيل معناه ان الاركان المخصوصة التى هي جامعة لجميع الشرائط ولكونها في غير هذه الايام واسمها صلوة لا تفعلها
في هذه الايام والمفروض ان كونها في غير هذه الايام انما استفيد من قوله لا تفعلها فيها واما على القول بكونها
اسما للاعم فلا يرد شئ من ذلك اذ يصح المنع عن الصلوة مع قطع النظر عن كونها في هذه الايام او في غيرها
انتهى كلامه في الخلد مقامه وفيه ان زمان التسمية غير زمان بيان المسمى فيمكن ان يكون التسمية للصحيحة
اولا قبل زمان النهي ثم افاد بالنهي ان المسمى هو الصحيحة وان استعمل في الاعم لا يستلزم التسمية و
الوضع له وغاية ما يستفاد من الخبر ان الفاهى استعمال الصلوة في الاعم وهو لا يستلزم ان يكون اسما له وحقيقة
فيه وانما كان يرد على الصحيحى انه لو كان المراد بالمعنى ان الاركان المخصوصة التى هي جامعة لجميع الشرائط ولكونها
في غير هذه الايام واسمها صلوة لا تفعلها في هذه الايام يلزم خلاف المفروض وليس كذلك لامكان ان النهي
في قوله دع الصلوة ايام اقرائك ان كان للاعم يلزم ان يكون الاتيان بكل صلوة فاسدة في ايام الحيض
منهيا عنه وليس كذلك ولا يلزم الجمع فغاية ما يدل عليه الخبر ان انما هي التسمية للاعم بحسب الشروط
لا مطلقا بحسب الشروط والاجزاء فتم كما ثم ايد المدعى ايضا بانه لا اشكال عندهم في صحة اليمين على ترك
الصلوة في مكان مكروه او مباح مثلا وحصول الحنث بفعلها ويلزمهم على ذلك الحال لانه يلزم من
ثبوت اليمين نفيها فان ثبوتها يقتضى كون الصلوة منهيا عنها والنهي في العبادة مستلزم للفساد
وكونها فاسدة مستلزم لعدم تعلق اليمين بها اذ هي انما يتعلق بالصحيحة على مزعومهم فيحكم بصحتها
وبعد تعلقها تعلق اليمين لا يتحقق الحنث لعدم تحقق الصلوة الصحيحة والقول بان المراد الصلوة
الصحيحة لولا اليمين لا يجعلها صحيحة في نفس الامر حقيقة كما هو مراد القائل ويجرى هذا الكلام في
المعاملات ايضا ان قلنا بدلالة النهي على الفساد فيها ايضا ويمكن ان يوجه ايضا انه يلزم على القول بكونها

اسامي الصحيحة

اسامي الصحيحة ان يفتش عن احوال المصلى اذا اراد ان يعطيه شيئا لاجل النذر اذا لم يعلم مذهبه وصحة
صلوته في نفس الامر فان حمل فعل المسلم على الصحة لا يكفي هنا فان غاية ذلك حمل فعل المسلم على الصحيح عنده و
الصحة قد تختلف باختلاف الاراء فاذا رأى من نذر شيئا للمصلى رجلا مصليا يصلى بجميع الاركان والاجزاء
ولكنه لا يدرى انه هل هو يصلى بغسل من الجنابة بلا وضوء ام مع الوضوء وهو يرى بطلان الصلوة به وذلك الصالح
قد يكون رأيه او رأى مجتهده الصحة والمفروض ان المعتبر في وفاء الناذر على تكليفه ملاحظة الصحيح عنده
المطابق لنفس الامر وكذلك ملاحظة غيره من الاختلافات في الاجزاء وسائر الشرائط ولا ريب ان الصحيحيين
ليس شيئا واما حتى يبنى عليه في المجهول الحال لانه حمل فعل المسلم على الصحة ولم نقف الى الان على من التزم
هذه التفحصات والتدقيقات ويعطون الى من ظاهر الوفاء وليس ذلك الا لاجل كونها اسامي للاعم
ولعله لاجل ذلك لا يتفحص المؤمنون في الاعصار والامصار عن مذهب الامام في جزئيات مسائل الصلوة
مثل انه هل يعتقد وجوب السورة او ندبها او وجوب القنوت او ندبه او يأتون به بعد ثبوت عدالته
نعم اذا علم الخلاف فلا يصح الاقتداء فيما يعتقده باطلا مثل ما لو ترك الامام السورة او نحو ذلك فما لم يعلم
بطلانه يجوز الاقتداء به ويصح صلوته لانه امر من حكم بصحة صلوته شرعا والفقد الثابت من المنع هو
علم بطلانه وان كان صحيحا عند الامام نفسه هذا الاعم حجة كفاية تسمى الصلوة ما لم يعلم الماموم بطلانها
على مذهبه لانه لا يصح الاقتداء حتى يعلم انه صحيح على مذهبه انتهى كلامه اعلى الله مقامه وفي الثاني
لامكان ان الصحيحي يقول ان الصلوة التى وقع اليمين على تركها انما هي الصلوة الصحيحة الجامعة لشرائط
الصحة بحسب اصل الشرع ولا ينافي ذلك تعلق النهي بها بفعل المكلف فان عدم تعلق النهي المسبب
عن فعل الحالف بها ليس من شروط صحتها بحسب اصل الشرع ويلزم على الاعمى ان يقول بذلك ايضا
فانه لو قال ان المراد بالصلوة التى وقع اليمين على تركها مسمى الصلوة ولو كان فاسدا يلزم عليه ان يقول
بالحنث اذا اوقع الصلوة الفاسدة مطلقا ولا يقول به ظاهرا فانه من الظاهر انه ليس مراد الحالف الحلف
على ترك الصلوة ولو كانت فاقدة لجميع الشرائط فلو اوقع صلوة فاقدة لجميع الشرائط لا يلزم عليه كفارة حنث النذر

اليمين وان نقل حرام الدخول في التشريع المحرم وفي التأبيد الثاني منع لزوم التفتيش عن حال المصلي
اذا اراد ان يعطيه شيئا لاجل النذر فانه على مذهب الصحيحي انما يستدعي ان لا يعطي المصلي الذي يعلم
فساد صلوته فاذا لم يعلم الفساد يكتفي في الصحة ان افعال المسلمين محمولة على الصحة والظاهر ان الناذر
لا يريد الصحيح الواقعي بل انما يريد الصحيح في نظر المصلي فتم واما لزوم تفتيش من يريد الاقتداء به حال
في الصلوة عن مذهبه على مذهب الصحيحي فان كان موافقا له في المذهب فيصح الاقتداء به والا فيصح الاقتداء
به اذا لم يثبت بما يكون عند المأموم جزءا او شرطا لها لان صلوته تكون باطلة عند المأموم ولا يصح
اقتداء المأموم بالامام الذي تكون صلوته باطلة عنده وان كانت صحيحة عند الامام ففيه انا لا نسلم عدم
صحة اقتداء المأموم بالامام الذي يختلفان فيما يرجع الى الحس فانه ليس اجماعيا لما يظهر من الشهيد
ره في القواعد حيث قال قاعدة كل مجتهدين اختلفا فيما يرجع الى الحس كالقبلة وطهارة
الماء والثوب لا يأتم احدهما بصاحبه وان اختلفا في فروع شرعية لاحقة بالصلوة كترك الوضوء من بعض
جزئيات النوم ومن مس الفرج والتختم بالحجر وفي اسقاط السورة والاجزاء بالذكر المطلق ووجوب
القنوت وتكبيرات الركوع والسجود لم يصح اقتداء المعتقد لبطلان صلوة نفسه لو فعل ما فعله امامه
وربما قيل بالصحة ولا فرق بينهما بان الاول يعتقد المأموم بطلان صلوته بسبب ان كان واقعا انتهى
اجماعي في البطلان بخلاف الثاني فان الواقع ليس باجماعي بل يجوز ان يكون صلوته هي الفاسدة
في بعض الصور ويشكل بان الظن واقع في الطريق فبطلان بالاجماع ليس بحاصل الا بعد صدق
ظن صاحبه وقيل في الفرق ان ذلك يؤدي الى تعطيل الاجتماع لكثرة المخالفة في الفروع بخلاف مسئلة
الاواني والقبلة فانها نادرة ومن المصورة في التحرير حيث قال والمخالف في الفروع يجوز الصلوة خلفه
مع عدالته وان كان مخطئا الا ان يفعل في الصلوة ما يعتقد المأموم خاصة بطلان الصلوة به ففي ابطال
صلوة المأموم اشكال انتهى فشاهد الاشكال ظاهر الاطلاقات الواردة في تضعيف الجماعة وانه لو
اعتبر فيها عدم المخالفة بين الامام والمأموم فيما يعتقد المأموم بطلان الصلوة بفعله او تركه يؤدي

ذلك الى تعطيل الاجتماع

ذلك الى تعطيل الاجتماع لكثرة المخالفة في الفروع كما في القواعد وان العبادات توقيفية فلا بد في صحة الجماعة
من التوقيف من الشارع ولم يكن منه توقيف في خصوص المقام وان اشتغال الذمة بالصلوة الصحيحة بعينه
ولا يحصل البراءة اليقينية الا بالاقتداء بمن يعتقد المأموم صحة صلوته ففيه انا نقول انه لو كان الاقتداء في الصلوة
لمن يعتقد المأموم بطلان صلوته باطلا وكان التفتيش على المأموم لازما لا تفاوت سواء قلنا بان الصلوة اسم
للصحيحة او للاعم فان المطلوب بالاتفاق ظاهرا انما هو الصحيحة بالنسبة الى الاجزاء والشرائط معا فلا فرق
بين الصحيحي والاعمي في مقام الطلب من هذه الجهة فما يظهر مما ذكره من ان الصحيحي يجب عليه التفتيش
حتى يظهر له مذهب الامام بخلاف الاعمي فانه لا يجب عليه التفتيش بل انما يجب عليه ترك الاقتداء اذا
ظهر له المخالفة فما لم يظهر المخالفة لا يجوز له الاقتداء ممنوع وما قاله من ان القدر الثابت من المنع بما
هو علم بطلانه وان كان صحيحا عند الامام الى آخر فان كان المراد ان الشك في الجزء والشرط على مذهب
الاعمي يرجع الى الشك في التكليف بخلاف مذهب الصحيحي فانه يرجع الى الشك في المكلف به
فلا يمكن النفي بالاصل فيه مضافا الى المنع لما عرفت انه لا فرق بين الصحيحي والاعمي في مقام الطلب
بالاتفاق ظاهرا غاية الامر يقول الصحيحي بان اللفظ يدل على الصحيح حقيقة والاعمي يقول يدل عليه مجازا
والاختلاف في مراتب الدلالة لا يصير منشأ لاختلاف التكليف ومع التنزل عن عدم الاتفاق نتوجه
على الاعمي الذي يقول بان المطلوب انما هو الاعم انه لا وجه على ذلك التقدير في عدم الاكتفاء في
مقام الامتثال بما علم بطلانه وفساده مما يصدق عليه الاعم فليكتف به في مقام الامتثال ايضا لصدق
الاسم عليه فان قلت ان الصحيح عبارة عما وافق الشريعة والباطل والفاسد على خلافه فلو اكتفي في
مقام الامتثال بما علم فساده يلزم ان يكون الفاسد صحيحا قلت فيلزم على ذلك ان يكون المطلوب صحيحا
كما يقول الصحيحي اي القائل بانه ليس للاعم فرد صحيح وفرد فاسد من جهة موافقة الشريعة ومخالفتها وان كان
له فرد صحيح وفاسد باصطلاح آخر فتدبر فان قلت ان المطلوب على مذهب الاعمي هو ما يصدق عليه
الصلوة ما لم يعلم فساده بمعنى انه ليس الاعم مطلقا بل بشرط عدم العلم بفساده قلت ان اسم الصلوة

[illegible]

اما ان يكون موضوعًا للاعم فيلزم تحقق الامتثال بالاتيان بما يصدق عليه الاعم واما ان يكون موضوعا للصحيح
فيلزم الاتيان بما هو صحيح في الواقع لان وضع الاسامي لما في الواقع واذا تعذر العلم به ينزل الظن مقام
العلم والقول بان المطلوب الاعم بشرط عدم العلم بفساده لا يناسب القول بالوضع للاعم لانه لا يبين فيه
ذلك الشرط ولا القول بالوضع للصحيح لانه على ذلك القول يلزم الاتيان بما يعلم انه صحيح او يظن انه
صحيح فان قلت ان الاعمي يقول ان القرينة تدل على ان المراد الاعم بشرط عدم العلم بالفساد قلت لا نعلم
وجود قرينة تدل عليه كيف وهو غير ما وضع له اللفظ وقد لا يكون معلوم الصحة ولا مظنون الصحة بل
ربما يكون مظنون الفساد والخروج عن عهدة التكليف اليقيني بالصورة التي يحتمل صحتها ولا يظن صحتها
لا دليل عليه بل الدليل قائم على خلافه فان قلت ان الاعمي يقول ان اللفظ لما كان موضوعا للاعم
فاذا تعلق به امر فهو يقتضي ذلك الاتيان به فان دل دليل من خارج على ان الامر اعتبر فيه شيئا
بطريق الشرطية فيجب اقترانه به والا فلا يجب شيء سواه قلت اذا كان اللفظ موضوعا للاعم وكان
مستعملا فيه فهو يقتضي تعلق الامر به لا الاتيان به وما يدل من الخارج على اعتبار شيء آخر فيه فانما يدل
على تكليف آخر بشيء آخر ولا دخل له في امتثال التكليف الاول الا ان يكون المراد ان اللفظ على
مذهب الاعمي انما يكون حقيقة في الاعم ولا اجمال فيه واذا تعلق به امر لا يجب التفتيش بمجرد احتمال
ارادة غير ما وضع له اللفظ كما لا يجب البحث والتفتيش في سائر الحقائق بمجرد احتمال ارادة المعنى
المجازي من اللفظ لانه خلاف قانون الوضع وانما وجب الفحص عن المخصص في العام لما اشتهر
من انه ما من عام الا وقد خص ومع العارض في الاجتماع الكثير وجود المعارض فيها بل يحمل اللفظ
عليه فان ظهر بعد التفتيش ان الامر اعتبر فيه شيئا اخر او شيئين يستعمل اللفظ في الاعم
مع ذلك القيد مجازا فيأتي به مع ذلك ولا ينافي بما يدل عليه اللفظ والظاهر ان هذا مراد من يقول
ان الاعمي يجوز له التمسك باصل العدم بخلاف الصحيحي وهو لا ينافي القول بان المراد الصحيح
على المذهبين الا ان الاعمي يحمل اللفظ على الاعم مع ما يعلم من الشرائط والصحيحي يقول بوجوب

الاتيان بجميع ما يحتمل اعتباره في مدلوله لكونه مجملا وكذلك القول بالنسبة الى الاجزاء فان الاعمي
يقول ان الاسم موضوع للاعم فيقدر من اللفظ مدار التسمية فان ثبت في الخارج انه يعتبر في الموضوع
له شيء بطريق الجزئية فيعتبر فيه والا فيقتصر على ما يصدق عليه الاسم عرفا وينفي ما زاد عليه بالاصل
بخلاف الصحيحي فانه يقول بوضع الاسم للماهية بتمام اجزائها فلو وقع الشك في اعتبار شيء فيها بطريق
الجزئية فلا بد في مقام الامتثال من الاتيان به ولا يصح نفيه بالاصل لانه يوجب الشك في الاتيان
بالماهية التامة الجامعة لجميع الاجزاء المعتبرة فيها في الواقع ثم لا يذهب عليك انه على ذلك
التقرير لا يصح القول بوجوب التفتيش على المأموم في مذهب الامام على مذهب الصحيحي بخلاف
مذهب الاعمي فانه لا دخل لكون الاسم موضوعا للصحيح في وجوب تفتيش المأموم عن مذهب
الامام فان بناء التفتيش على اشتراط الموافقة في الاجزاء والشرائط في صحة الاقتداء لا على كون
الاسم موضوعا للصحيح كيف وقد يقع الاختلاف بين القائلين بالوضع للاعم في الاجزاء والشرائط
لجواز ان يحصل العلم بجزئية شيء في الماهية او اشتراطها بشيء ببعض الادلة لاحد ولم يحصل
ذلك العلم للاخر لعدم الاطلاع على الدليل فلولا الحكم ببطلان صلوة الثاني فقد يجوز له
الاقتداء به فتأمل **اصل** من الاصول المعظمة والمطالب المهمة تحقيق ثبوت المفهوم للشرط
اي التعليق باداة الشرط وعدمه اعلم انه قد اختلفوا فيه على اقوال مثبتة واراء مختلفة فانكره
ونفاه جماعة منهم السيد الاجل المرتضى رضي الله عنه وابن زهرة من اصحابنا والقاضيان وابو عبد
الله البصري من العامة ويظهر من السيد عميد الدين اختياره ذلك واثبته اخرون وهم الاكثرون
ظاهرا وافترقت هذه الجماعة فيظهر من بعضهم مثل العلامة ره ان المفهوم انما هو التعليق بكلمة
ان من بين ادوات الشرط وظاهر جماعة وصريح اخرى انه لا يختص بهذه الكلمة بل يفيد كل ادوات
الشرط تلك الفائدة ثم افترق المثبتون فقال بعضهم بان الدلالة عليه وضعية وقال بعضهم
انها عقلية بمعنى ان العقل يحكم بان التعليق من البليغ لا بد ان يكون لفائدة احترازا عن العبث

والتكلم بما التبس فيه فائدة فان كانت له فائدة اخرى فيتعين انه فائدة التعليق ولا نفهم ان الفائدة
انما هي انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط ثم ظاهر جماعة من هؤلاء الجماعة انه اذا لم تظهر له فائدة اخرى
يحكم بعدمها بالاصل ويقال ان الفائدة انما هي انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط ويظهر من بعضهم انه
يتعين تلك الفائدة اذا لم يجز فائدة اخرى ثم من القائلين بالمفهوم من يقول ان مفهوم
تعليق الامر بشئ على وجود شئ يعني الخطاب عنه عند عدمه ولا ذكر بل ظاهر اعلى انه لا يجب
عليه ذلك عند عدمه ثم منهم من يقول بعموم المفهوم ومنهم من يقول انه مهمل في قوة الجزئية
وترجيح المسئلة يتوقف على تقديم مقدمات الاولى ان الدلالة اللفظية الوضعية اما مطابقة او تضمن
او التزام وقد يسمى الاخيران عقليتين نظرا الى لزوم الكل للجزء ولا بد في الالتزام من اللزوم العقلي
او العرفي والظاهر بل المقطوع ان المعتبر فيها انما هو البين بالمعنى الاخص كما صرح به المنطقيون
ووجهه ظاهر فان البين بالمعنى الاعم لا يدل عليه اللفظ بل اذا حصل تصوره وتصور الملزوم يحصل
الجزم باللزوم والمعتبر في الدلالة اللفظية انه بحيث متى اطلق يفهم منه المعنى لكونه بحيث اذا اطلق يفهم
منه المعنى نعم قد يدل اللفظ الموضوع على معنى بالملاحظة الى الموضوع له ولامر خارجي من لفظ
موضوع اخر او حكم عقلي او اجماع ويسمى تلك الدلالة الدلالة بالالتزام العقلي والدال على المعنى
على ذلك في الحقيقة مجموع الامرين ولا ريب في خروج الدلالة اللفظية الوضعية عنها لانه لا بد في الدلالة
من علاقة بين الدال والمدلول وليست علاقة بين اللفظ الدال والمدلول سواها ودلالة
المعينات على معانيها ليست خارجة عنها فتدبر الثانية ان دعوى التبادر الذي هو علامة الحقيقة
ويكون معلول الوضع انما يجري في دلالة المطابقة فلا يصح اثبات به في التضمن والالتزام الا بنا على
ان المراد ان المتبادر معنى هذا المعنى جزؤه او لازمه ولا في التزام العقلي لان اثبات التبادر انما
هو لاثبات الوضع ولا في الالتزام العقلي حاجة اليه والثالثة انه لم يذهب احد ظاهرا الى ان مفهوم
الشرط من المعاني المطابقية كيف ولو ادعى احد لا يلزم ان يكون المنطوق معناه الالتزامي والرابعة ان

الشرط لغة غير الشرط

ان الشرط لغة غير الشرط اصطلاحا واصطلاح النحويين غير اصطلاح الاصوليين لان كلمة ان وما في معناها انما
يفيد تعليق الجزاء بالشرط بدلالة التبادر ودون علية الشرط او سببيته او شرطيته للجزاء لانه خلاف
ما يتبادر منها ولانها تستعمل في كل واحد منها بل وفي غيرها فلو قلنا بافادة السببية مثلا يلزم التمام
او التجوز وكلاهما خلاف الاصل نعم يمكن ان يقال ان الواقع بعد هذه الحروف قد يكون شرطا وقد يكون
سببا فانه يجوز ان يتفق ان يقعد في المجلس بعد العرف كما يجوز ان يتفق اذا لم يمت في بيت من البيوت
متعلم ولكنه بالنظر الى ظاهر الحال سبب ضعيف وربما ضعف انه اذا كان يجب الاكرام ربما كان سببا
يجب لدخال ان وما في معناها على احد السببين وتعليق الامر بالاكرام عليه من غير تعيين احدهما
لا بعينه بل انما دخل على احدهما بعينه ثم اذا تقرر ذلك المقدمات فاعلم انه استدل المثبتون اولا
بالتبادر وعدم نطلع عليه الا من ظاهر البيضاوي وبعض المتاخرين من اصحابنا وظاهره ان مراد المتمسكين
به من الدلالة بعد المطابقة ولا التزام العقلي كما بيناه في المقدمات فلا بد ان يكون المراد اما التضمن او
الالتزام اللفظي فان كان المراد الالتزام اللفظي كما صرح به بعض مشايخنا طاب ثراهم ففيه ما قررنا
في المقدمات ان حاصل ذلك الاستدلال ان المفهوم لازم بين بالمعنى الاخص للمنطوق وهو ممنوع
كيف واللزوم اما عقلي او عرفي والاول ما يمتنع انفكاكه عقلا والثاني ما يمتنع انفكاكه عرفا كالجود بالنسبة الى حاتم
ومستند ذلك العلية وكلاهما مفقودان في المقام كيف لا يكون كذلك ولو
كان الالتزام بمقتضاه لجاز تخلف المفهوم عن المنطوق لامتناع تخلف الملزوم عن اللازم وليس
كذلك فانه يتخلف عنه كثيرا وان كان المراد التضمن فلا كلام انه خلاف الاجماع فان الظاهر انه لم يذهب
احد الى ان مفهوم الشرط والصفة والغاية والعدد واللقب من المعاني التضمنية ولو ادعى انه بها
فساده وبطلانه واضح لانه مستغن عن البيان ومما يضعفه ان المفهوم تابع للمنطوق ولا شئ
من المعاني التضمنية تابعا للجزء الاخر فتم وكم مما نقل جماعة من الاصوليين ان المنطوق اقوى من
المفهوم ولا شئ من المعاني التضمنية اقوى من الجزء الاخر ومنها ان الدال على المعلق في المنطوق الجزاء

وعن المعلق عليه بالشرط وعلى التعليق اداة ولم يوضع شيء منها للمعنى المركب الذي يكون المفهوم جزءه
وهو ظاهر ولو كان المراد ان التعليق على الشرط بسبب عادة عن امر وهو تارة انتفاء الحكم عند انتفاء
الشرط وتارة غلبة الشرط وحضوره في الذهن وتارة اولوية المسكوت عنه بالحكم وتارة عدم الحاجة الى
التعرض له اما للعلم بحكمه او للجهل به او لغيرهما من الاسباب ولذا ترى المنطقيين في القياس الاستثنائي
ان اثبات المقدم ينتج اثبات التالي واستثناء نقيض المقدم لا ينتج نقيض التالي واذا ظهر
سبب التعليق فلا كلام فيه واما اذا لم يظهر سبب فالظاهر الاسباب وما يتبادر منها الى الذهن نظرا
الى الغلبة انتفاء الحكم عند انتفائه فالتعليق يدل عليه دلالة عقلية محضة بتوسط الجهة المستندة
الى العادة ولكنها ضعيفة لكان لوجوه وتارة بان قول القائل اعط زيدا درهما ان اكرمك يجري في
العرف مجرى قولنا الشرط في وجوب اعطائه اكرامك والمتبادر من هذا انتفاء وجوب الاعطاء
عند انتفاء الاكرام قطعا فيكون في قوة الحصر هكذا وانما يثبت الدلالة فلا يتم المدعى لان ظاهر ان معنى
الادوات المعهودة ليس الشرط الاصطلاحي بل هو السبب الاصولي كما قررناه في المقدمة كيف يكون معناها
الشرط وهو في الاصطلاح ما يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم لذاته ولا يشتمل على شيء
من المناسبة في ذاته بل في غيره وتارة بما اشرنا اليه في طي بيان الاحوال من ان للتعليق فائدة فاذا ظهرت
فائدة اخرى غير انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط فهي الفائدة والا فالفائدة انما هي انتفاء الحكم عند انتفاء
الشرط وفيه ان عدم ظهور فائدة اخرى لا يصير سببا للحكم بان الفائدة انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط
او نسبة الفوائد الى التعليق على السواء ولعله لذلك قيل انما الحكم بان الفائدة هي انتفاء الحكم عند
انتفاء الشرط اذا لم يجز ان تكون الفائدة شيئا اخر وقد اورد عليه انه لا خلاف في ان الفائدة انتفاء
الحكم الا ان يجري احد اللغويين على الحكيم فذلك خروج عن محل النزاع وعلى الاستدلال لا يفيد ان المدعى
اثبات الحقيقة حتى يجدي في موضع الشك كما هو المهم في هذا المقام في السنة الكاملة للقائلين
بالحجية وفيه نظر اما في الايراد الاول فلان المنكر لعله يقول بان مفهوم الشرط من قبيل مفهوم اللقب

[illegible]

فكان المنكر مفهوم

فكان المنكر مفهوم اللقب لا يرد عليه انه يجري اللغوي على الحكيم فكذلك لا يرد على المنكر مفهوم الشرط
واما في الايراد الثاني فلانه يمكن منع ان المدعى اثبات الحقيقة لجواز ان يكون المدعى فهم مراد المتكلم
من كلامه بحسب الظاهر سواء كان بالدلالة اللفظية او العقلية وكما يمكن التاصيل اصل في الدلالة اللفظية
كذلك يمكن في الدلالة العقلية كما قررنا ويمكن توجيه الاستدلال بما قررنا في نفي الاستدلال بالتبادر
احتج المنكرون بان تأثير الشرط هو تعلق الحكم به وليس يمتنع ان يخلفه ويثبت مقامه شرط اخر ولا
يخرج عن ان يكون شرطا الا ترى ان انضمام احد الحجتين الى الاخرى شرط في قبول شهادة الاخرى وقد ينوب
عنه انضمام امرأتين او اليمين فاذا يفيد تعلق الحكم بشرط انتفاء الحكم عند انتفائه لجواز ثبوت بدل له وقيل في
الجواب ظاهر هذا الاستدلال تسليم فهم السببية لكن المستدل به تمسك في نفي الحجية باحتمال التائب
فلو يكفي مجرد تعلق الحكم بالشرط في نفي الحكم عند انتفائه وانت خبير بان الاحتمال لا يضر الاستدلال
بالظواهر ولولا ذلك لانسد باب الاستدلال في الاحكام والاخبار فنقول فيما لم يثبت شرط اخر ولم يعلم
تحقق سبب اخر الاصل عدمه لا يقال ان هذا ينافي بان معنى حجية المفهوم هو كون ذلك المعنى مدلولا
اللفظ في محل السكوت وهذا الذي بينا دلالة الاحكام فلا ينتهي ذلك لاجل انضمام اصالة عدم تعدد
السبب لانا نقول ان التبادر يقتضي انحصار المدلول ويفيد تعين السببية في الظاهر وذلك الاحتمال
هو احتمال التجوز في الكلام الذي يجري في جميع الالفاظ المستعملة في معانيها الحقيقية ولا يقتضي الا
ذلك كلما كان التمسك باصل الحقيقة يعني وهو خلاف الاجماع وان ثبت من دليل اخر وجود سبب اخر
كالمثال المذكور فيخرج تعدد الشرط او السبب احد المذكورات كما ان الكلام في الامر او وجوب العيني فاذا
ورد امران متضادان في محل واحد فيحملهما على التخيير وذلك لا يوجب خروج صيغة الامر عن كونها
حقيقة في العيني وفيه نظر فان مبنى ذلك ان الدلالة لفظية وقد ظهر فساده انتهى والحق في الجواب
ان الدلالة عقلية وانتفاء الجزاء عند انتفاء الشرط اظهر الفوائد فيحمل عليه عند الشك كما ذهب
اليه جماعة من المحققين مثل المقدس الاردبيلي رحمه الله وصاحب المدارك والذخيرة وشارح الدروس

ظاهرا رحمهم الله تعالى ومما يدل على فساد كون الدلالة لفظية وضعية انه اذا كان الشرط واردا مورد الغالب
لا يفيد انتفاء الجزاء عند انتفاء الشرط بلا خلاف احد وذلك لان اللفظية لا تتخلف الحقيقة اذا ظهرت
جلية الحال فاعلم ان الفائدة الظاهرة في التعليق بالشرط فيما كان الجزاء جملة خبرية انما هي سلب المحمول
عن الموضوع عند انتفاء الشرط فالمنطوق والمفهوم ح عبارتان عن جملتين خبريتين احديهما ايجابية
والاخرى سلبية وفيما كان الجزاء جملة انشائية فان كان امرا ايجابيا فالظاهر ان الفائدة الظاهرة انما هي انتفاء
الوجوب عند انتفاء الشرط دون الحرمة وان كان نهيا تحريميا فالفائدة الظاهرة انما هي انتفاء التحريم عند
انتفاء الشرط دون الوجوب وان فائدة التعليق بكلمة ان اذا كانت انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط فالظاهر
ان الغالب انتفاء الحكم بطريق العموم فهو وجه ما بيناه فمن يكشف ان الفائدة عند المتكلم كانت انتفاء
الحكم بطريق الجزئية وهذا ليس تخصيصا بل من قبيل فان التخصيص قصر اللفظ الدال على العموم على بعض
مدلوله وقد استدل على عموم المفهوم بانه لو لم يكن عاما لزم الاجمال المستلزم لخلو الكلام عن الفائدة وهو
لا يناسب الحكيم ويندفع بمنع اللزوم وان المقصود بيان حال المفهوم مط سواء كان في كلام الحكيم او في
كلام غيره فتم واذا كان التعليق مما يفيد العموم فيظهر من المصنف ره انه لا يفيد العموم لانه قال في د
الاستدلال على منع استعمال سور غير ما يؤكل اللحم بما رواه عمار بن موسى عن ابي عبد الله ع قال سئل عما تشرب
منه الحمام فقال كلما يؤكل لحمه يتوضأ من سؤره ويشرب اذا سلمنا كون المفهوم المذكور اي مفهوم الكلب
الوصف حجة يكفي فيه كالشرط مخالفة المسكوت عنه للمنطوق في الحكم الثابت للمنطوق وههنا الحكم الثابت
للمنطوق الوضوء والشرب ممن يؤكل لحمه والشرب منه وهو جايز لمعنى ان كل ما لا يؤكل لحمه لا يتوضأ منه ولا
يشرب بل جاز انقسامه الى قسمين احدهما يجوز الوضوء به والشرب منه والآخر لا يجوز فان انقسام
حكم مخالف لاحد القسمين ونحن نقول بموجبه فان ما لا يؤكل لحمه منه الكلب والخنزير لا يجوز الوضوء
بسورهما ولا شرب والثاني يجوز واورد عليه صاحب المعالم بان زعم حجية المفهوم يقتضي كون الحكم
الثابت للمنطوق منفيا عن غير محل النطق والمعنى بالمنطوق في نحو هذا الشرط والوصف ما يتحقق فيه

القيد المعتبر كما

القيد المعتبر شرطا او وصفا او غيرهما من متعلقاته وبغير محل النطق ما ينتفي فيه القيد من ذات المتعلق كما
يقتضي ان متعلق القيد هنا هو قوله كلما اي كل حيوان والقيد المعتبر ههنا هو كونه ماكول اللحم فالمنطوق
هو ماكول اللحم من كل حيوان والحكم الثابت له هو جواز الوضوء من سؤره والشرب وغير محل النطق ما انتفى
عنه الوصف وهو عبارة عن غير ماكول اللحم من كل حيوان وانتفاء الحكم الثابت للمنطوق عنه يقتضي
ثبوت المنع لانه اللازم لرفع الجواز فاتضح وذلك واضح وان قدر عروض شيء من اشتباه فقد يتضح بالنقل الى مثال
المشهور الذي اشار اليه الشيخ اعني قوله ص في سائمة الغنم الزكاة فانه على تقدير اعتباره يدل على
نفي الوجوب في مطلق الغنم المعلوفة بلا اشكال ووجهه يتضح بما ذكرناه ان التعريف في الغنم للعموم ومن
متعلق القيد اعني وصف السوم فالمنطوق هو السائم من جميع الغنم والحكم الثابت له وجوب الزكاة
فلا فرضنا دلالة الوصف على النفي عن غير محله كان مقتضاه هنا نفي الوجوب عما انتفى عنه الوصف من جميع
الغنم وذلك بثبوت نقيضه الذي هو العلف فيدل على النفي عن كل معلوف من الغنم انتهى واعلم
ان التعليق اذا كان بلفظ ان وما في معناها لا يفيد تكرار الجزاء بتكرار الشرط سواء كان الجزاء امرا او خبرا
خلافا لمن يقول بدلالة الامر على التكرار وبعض من يقول بدلالته على طلب الماهية وذلك لان العرف
لا يفهمون منه التكرار ولو قيل ان جاءني زيد اكرمه وجاءه مكررا واكرمه مرة لا يحكم اهل العرف بنسبته
الى خلف الوعد وكذلك في الوعيد بل لا يتعلق الذم عرفا بالتكرار كما اذا قال لعبده ان دخلت السوق
فاشتر اللحم فكرر الشراء بتكرار الدخول او ان دخلت الدار اضربك فكرر الضرب بتكرار الدخول
ولان كلمة ان ليست من اداة العموم فلو افادت التعليق بها تكرار الجزاء بتكرار الشرط يلزم ان يكون
من اداة العموم وهو خلاف المفهوم منها لغة والاتفاق ظاهرا فان قلت لو لم تفد العموم لغة فليحمل عليه
فرارا من الاجمال المنافي للحكمة قلت انما تقتضي الحكمة الحمل على العموم لو افادت تعليق الجزاء بفرد غير
معين من افراد الشرط لا اذا افادت تعليقه بماهية الشرط فانه ترتب الجزاء على وجود الماهية وهي
تفيد التعليق بالماهية فان فعل الشرط ماخوذ من المصدر الخالي عن التنوين والالف واللام وفي

المفهوم م

يمكن ان يقال ان وجوب الاكرام في قولنا ان جاء زيد فاكرمه عند مجيئه الاول اتفاقي وفيما بعد ذلك منفي
بالاصل فتم فان قلت ان كلمة ان في المثال المذكور تفيد ان جنس المجي سبب وعلة لوجوب الاكرام
والجنس موجود في المرة الثانية ايضا قلت لا نسلم افادتها السببية والعلية فان المفيد لهما فيما كان
الشرط علة انما هو امر خارج عن اللفظ وعلى تقدير ذلك فلا نسلم انه تفيد ان جنس المجي علة لوجوب
الاكرام مطلقا يعني انما تفيد كلما تحقق المجي تحقق وجوب الاكرام ولو الف مرة بل انما تفيد علية المجي
للاكرام في المرة الاولى فتم فقد يكون جنس الشرط علة لوجود الجزاء مطلقا فيما اذا صرح بما يفيد التعليق على
سبيل العموم من ادوات الشرط مثل كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود وكلما جاءك زيد فاكرمه
وقال العلامة طاب ثراه ومع العلية يثبت العموم لوجوب وجود المعلول عند وجود العلة وان الظاهر
انه اذا كان اداة الشرط في الكلام من اداة العموم فقد يكون المقصود انما هو تكرار الجزاء بتكرار الشرط مثل
كلما جاءك زيد فاكرمه لا انتفاؤه عند انتفائه فلا يعقل وان الظاهر ان اذا من ادوات الشرط تفيد العموم
عرفا مثل قوله تعالى اذا قرات القران فاستعذ بالله واذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وقول الشاعر اذا قالت
حذام فصدقوها فان القول ما قالت حذام وان العموم فيه يتصور على قسمين احدهما ان الشرط المتعدد كلما
وقع يتبعه الجزاء مثلا اذا وقفت الى الصلوة ليس لو قعتها كالمرة الثانية انه كلما وقع الشرط وان كان الفا
فيترتب عليه الجزاء مثل كلما طلعت الشمس فالنهار موجود يعني لو طلعت الف مرة فلا يتخلف عنه وجود النهار
والفرق بين القسمين واضح والاشكال انما هو في ان اداة العموم من ادوات الشرط حقيقة في القسم الاول
او الثاني او مشترك بينهما معنى او لفظا ولا يبعد القول بانها حقيقة في القسم الاول فتم ثم من يقول بان
اذا ليست باداة العموم لغة بل انما تكون اداة اهمال قال بانها تفيد العموم نظرا الى الحكمة لان الغرض من وضع
الالفاظ انما هو التفهيم والاجمال مخل به فلا بد من حمله على بعض معين او العموم والاول يستلزم الترجيح
بلا مرجح فتعين الثاني **اصل** اعلم ان حال العبد بالنسبة الى تكليف سيده لا يخلو عما تقرر
لك وهو انه تارة يعلم انه كلفه بتكليف وتارة يظن ذلك وتارة يشك فيه وتارة يعلم انه لم يكلفه بشيء و

تارة يظن ذلك

وتاره يظن ذلك فاحوال العبد بالنسبة الى تكليف سيده خمسة ولا كلام لنا في الرابع وكذا في الثالث والخامس اذا تعذر
عليه الاستعلام من سيده والا فيمكن القول بوجوب السؤال عنه في صورة الثالث واما الاحتمال الاول اعني
صورة العلم بالتكليف فاما ان يعلم فيه تفصيل ذلك مثل ان يعلم انه الوجوب او الحرمة او الاستحباب او الكراهة
او لا يعلم ذلك وفي صورة عدم العلم به اما ان يظن انه الوجوب او الحرمة او غيرهما او لا يظن انه ايهما بل
يشك فيه فالاحتمالات فيه ثلثة واما الاحتمال الثاني فاما ان يظن انه الوجوب او الحرمة او غيرهما
او لا يظن شيئا منها بل يشك فيه فالاحتمال فيه اثنان ثم في صورة العلم بالتكليف تفصيلا وهي
الاحتمال الاول من الاحتمالات الثلثة التي في الاول من الاحتمالات الخمسة فاما ان يعلم انه الوجوب
او الحرمة او الندب او الكراهة وعلى التقادير اما ان يعلم ان المكلف به الشيء الفلاني او لا يعلم
ذلك بل يظن الشيء الفلاني او لا يظن انه ايهما بل يشك فيه فالاحتمالات التي في الاحتمال الاول
اثنا عشرة وعلى كل من الاحتمالات الاثني عشر اما ان يكون المكلف به فرديقيني الفردية وظني الفردية
وشكي الفردية او يكون فرده منحصرا في قسمين او في قسم واحد فالاحتمالات التي في الاحتمال الاول
من الاحتمالات الثلثة التي في الاحتمال الاول من الاحتمالات الخمسة الابتدائية اربعة وثمانون احتمالا
وعلى جميع الاحتمالات اما ان يتمكن من الوصول الى سيده او من يخبر عنه جزما بوجه العلم او لا يتمكن منه
ونحن نتكلم الان في الاحتمالات اذا تعذر الوصول الى السيد او من يخبر عنه جزما بوجه العلم لانه المقصد
الاهم وان كان التكلم فيما اذا تمكن من الوصول اليه او من يخبر عنه جزما مفيدا للعلم محتاجا اليه في
تلك الازمان ايضا بالنسبة الى المقلد الذي يتمكن من الوصول الى المجتهد الجامع لشرائط الفتوى
والاستفتاء او من يخبر عنه جزما مفيدا للعلم فان كان يعلم انه الوجوب ويعلم انه الشيء الفلاني
وكان له افراد ثلثة اعني علمي الفردية وظني الفردية وشكي الفردية فالواجب عليه ظاهرا انما هو الاتيان
بما يعلم انه فرد للمامور به ولا يجوز له في مقام الامتثال الاتيان بما هو مشكوك الفردية باتفاق العقلاء
ظاهرا او لا بما هو ظني الفردية لان الاشتغال اليقيني يستدعي البراءة اليقينية بالعقل فانه مع الاقدام

بلا بأس معه العسر ومع التمكن من الاتيان بالبيض فيجزيه والشرع اعني ما صدر عنهم عم انه لا تنقض
اليقين الا بيقين مثله ثم فان قلت ان اشتغال الذمة بجعفر من الجزء اليقيني ليس يقينا فلا يجب الاتيان
به لتحصيل البراءة اليقينية وخلاف قضية الاصل بل القدر اليقيني من الاشتغال انما هو الاشتغال بالقدر
المشترك بين ما هو يقيني الجزئية وظني الجزئية قلت نعارض بقول في منع جواز الاتيان بالجزء المشكوك
هكذا ان اشتغال الذمة بالقدر المشترك بين الجزء اليقيني والجزء الظني من جنس ما تركه بينهما اخذا مقتضى
الاصل وليس يقينا حتى لا يجوز الاتيان بالجزء المشكوك ولا تبرء الذمة يقينا بل القدر اليقيني من الاشتغال
انما هو الاشتغال بالقدر المشترك بين ما هو يقيني الجزئية وظني الجزئية ومشكوك الجزئية وحل الشبهة
والاشكال ان اشتغال الذمة بالقدر المشترك بين ما هو يقيني الجزئية وظني الجزئية ليس يقينا كما ان الاشتغال
بالقدر المشترك بين الثلاثة ليس يقينا كيف ولو كان الاشتغال بالقدر المشترك بين اليقيني و
الظني يقينيا لكان كل من اليقيني والجزء الظني يقيني الجزئية ولم يكن احدهما يقيني الجزئية والاخر
ظني الجزئية والمفروض ذلك وكذلك اشتغال الذمة بالقدر المشترك بين الثلاثة ليس يقينيا بعين
ما ذكر بل الاشتغال اليقيني انما هو الاشتغال بامر معلوم نعلم ان ذلك الشيء جزء ونظن ان ذلك
الشيء الاخر جزء ونشك في جزئية الشيء الثالث بمعنى ان الماهية المامور بها مجمل بين امور الثلاثة
يكون احد الاجزاء المذكورة جزءا لها على جميع الاحتمالات واحدها جزءا لها على التقدير معين منها واحدها
جزءا لها على تقدير واحد والمراد بالجزء اليقيني الاول وبالظني الثاني وبالشكي الثالث وح يجب
الاتيان بالجزء اليقيني لا لدعوى ان الطلب وارد عليه بخصوصه حتى يدفع بالاصل بل لان التكليف
المتعلق بتلك الماهية انما يقتضي الاتيان بالجزء اليقيني لان التكليف اليقيني يستدعي البراءة
اليقينية وتحصيلها موقوف على الاتيان بذلك الجزء فيكون واجبا ثم اعلم ان المراد بالجزء اليقيني
الذي قلنا بوجوب الاتيان به انما هو الجزء المتميز في الوجود عن الجزء الظني والشكي بحيث يمكن
من اجزائه في الخارج كالصلوة الجامعة للاجزاء اليقينية والاجزاء الظنية والاجزاء الشكية وذلك

مثل الماء الصافي فان ذلك

مثل الماء الصافي فان جزءه الظني عليه الماء احتمالا مرجوحا ليس من اجزائه الخارجية وكذلك جزءه الشكي
اعني المخلوط بالتراب الذي يدخل فيه الاجزاء الخارجية اليقينية والظنية والشكية وبالجزء الظني
ما يدخل فيه الاجزاء اليقينية والظنية وبالشكي مجامع الاجزاء اليقينية فقط وكل ذلك من الاجزاء موجود
في الصلوة وفي مثل الصلوة اذا تعلق الامر لا نقول بوجوب الاتيان بالجميع الاجزاء اليقينية والظنية
والشكية بل انما نقول بوجوب الاتيان بما لليقين بانه لا يكون الحكم باشتغال الذمة خلاف الاصل بل
لان القول به يوجب العسر والحرج المنفيين فان قلت ان اليقين باشتغال الذمة لو استدعى
البراءة اليقينية في مثل الامر بالماء فانما هو لعدم صدق الامتثال بدونها عرفا او لامر اخر من دلالة
عقلية او شرعية فهو مستدعى هنا لعدم الجزء ثم لو استدعى هنا ذلك يجب الاتيان بالاجزاء
التي هو به اتم اذ بدونها لا يحصل القطع بالبراءة كيف والقطعي ينافي الاحتمال قلت في دفع الايراد الاخير
انا انما نقول بوجوب الاتيان بالجزء اليقيني فيما يكون من قبيل المجهولات والالفاظ بالنسبة الى الاجزاء
التي هو به ليس مجملا فانها مبينة العدم فان المراد بالمبين في مقابل المجمل ما يكون ظاهر الدلالة قطعي
الدلالة ولفظ الصلوة بالنسبة الى الاجزاء التي هو به ظاهر الدلالة في عدم دخولها فيها والامتثال
في المبين انما هو بالاتيان بما هو ظاهر اللفظ لقيام الحجة على حجية ظواهر الالفاظ ثم وفي دفع الايراد
الاول ان اشتغال الذمة بشيء يقينا انما يستدعي تحصيل البراءة اليقينية اذا لم يمنع منه مانع ولا يكتفي
بالجزء الظني ايضا وهو في مثل الامر بالصلوة موجود فان تحصيلها فيه يوجب العسر والحرج وهو منفي
من الشارع المقدس وبيان ذلك ان العلم بالاشتغال انما يستدعي العلم بالامتثال لو لم يكن
مانع لقضيته العقل الا ترى ان بناء العقلاء في مقام الامتثال على هذا والشرع لقولهم لا تنقض
اليقين ابدا بالشك ولكن تنقضه بيقين اخر وتوهم انه يستدعي الامتثال ولا يعتد في الامتثال
عرفا الا على الموافقة لعلمية ضعيف اذ لم يعتد بلفظ الامتثال عن الامر حتى يقال انه يعتبر فيه العلم
ومع ذلك انه مسلم اذ لا مدخل للعلم في الموضوع كما قررنا في محله ونقول هنا لو كان العلم معتبرا لكان

يصح سلبها عما يتعلق به العلم فانه يصدق على غير المعلوم انه ليس بمعلوم وليس كذلك فانه لا يصح سلب
الامتثال عن المشكوك فضلا عن المظنون بل يقال فيه انه امتثال ظاهرا ولكن للمانع ان يمنع قضاء العقل
به قضاء قطعيا او كون بناء العقلاء عليه على سبيل الحتم والالزام ثم فان قلت ان من البين عند العقل
انه مهما يمكن الاخذ بالعلم لا يجوز الاخذ بالظن لانه لا يامن من الضرر قلت لا نسلم ان التجنب عن الضرر
الوهمي من لوازم حكم العقل كيف ومدار العالم على الظنون سيما اذا كان المعلوم موهوم الاراده ولو سلم وجب
تحصيل العلم بالامتثال اذا كان ممكنا فانا نسلم فيما امكن تحصيل العلم بالاتيان بما في نفس الامر بخصوصه
كما اذا تمكن العامي من السؤال عن المجتهد فنسلم وجوب السؤال عنه وعدم جواز السؤال عمن يفيد
خبره الظن لانه لا يفيد الجزم كاثباته من غيره وكذلك للمانع ان يمنع دلالة الرواية منعا للشمول لها على النزاع مع ان
التمسك بها موقوف على ان يكون المراد بالشك المعنى الشامل للظن والا لم يصح التمسك بها على
عدم الاكتفاء بالظن في مقام الامتثال وهو خلاف ظاهر الشك عرفا وليس التجوز فيه اولى من التجوز
في اليقين بالاخص ثم وللقائل ان يقول انه يعتبر الظن في الشرعيات خصوصا في العبادات في الجملة من حيث
انه ظن بدون ملاحظة امر خارج مثل نفي العسر ونفي الضرر ونحو ذلك وعن ابي الصلاح ان الشرعيات
مبنية على الظن وفي الذكرى في مسئلة الشك في الطهارة بعد اليقين بها تنبيه قولنا اليقين لا يرفعه
الشك لا نعني به اجتماع اليقين والشك في الزمان الواحد لامتناع ذلك ضرورة ان الشك في احد
النقيضين يرفع يقين الاخر بل المعني به ان اليقين الذي كان في الزمان الاول لا يخرج عن حكمه بالشك
في الزمن الثاني لاصالة بقاء ما كان فيؤل الى اجتماع الظن والشك في الزمان الواحد فيرجح الظن
عليه كما هو مطرد في العبادات انتهى وقال الشهيد الثاني ره في تمهيد القواعد اذا تعارض الاصل و
الظاهر فان كان الظاهر حجة يجب قبولها شرعا كالشهادة والرواية والاخبار فهو مقدم على الاصل بغير
اشكال وان لم يكن كذلك بل كان مستنده العرف والعادة الغالبة والقرائن او غلبة الظن ونحو ذلك
فتارة يعمل بالاصل ولا يلتفت الى الظاهر وهو الاغلب وتارة يعمل بالظاهر ولا يلتفت الى الاصل

وتارة يخرج في المسئلة

وتارة يخرج في المسئلة خلاف انتهى وبالجملة تقديم الظاهر على الاصل في الجملة موضح وخلاف ظاهر فيسقط
التمسك بالرواية على وجوب تحصيل البراءة اليقينية فانا لو لم نقل بان الاكتفاء بالامتثال الظني في مثل
الامر بالصلوة من تقديم الظاهر على الاصل نقول ان الرواية على تقدير عمومها من قبيل العام المخصص
بالمجمل وهو لا يكون حجة بل نقول ان بين القاعدتين عموما وخصوصا من وجه ولو لم يكن تقديم قاعدة
تقديم الظاهر على الاصل ارجح لم يكن مرجوحا فيسقط التمسك بالرواية على وجوب الاتيان بالفرد
اليقيني فتامل ويمكن ان نمنع منع وجوب الاتيان بالفرد اليقيني في مثل الامر بالصلوة استنادا الى
الاصل كما هو المشهور المعروف بين الاصحاب ره وذلك لان الاتيان بالفرد اليقيني في مثل
الامر بالصلوة منوط بالاتيان بشيء زائد في الصلوة يحتمل في الوجوب غيره من الاجزاء و
الاصل براءة الذمة عنه ويمكن المنع ايضا استنادا الى عدم الجزئية والقول بان التمسك بالاصل
في مثل الصلوة من الماهيات المخترعة انما يصح على القول بان الاسامي وضعها للاعم من الصحيحة والفاسدة
دون الصحيحة خلاف التحقيق واعلم انه من قبيل الشك في الجزئية الشك في الشرطية بعدما
علم الاشتراط في الجملة وكان الشرطية بالنسبة الى بعض معلومة وبالنسبة الى بعض مظنونة
وبالنسبة الى بعض مشكوكة والقول بالفرق بين الشك في الجزئية وبينه في الشرطية ضعيف
اللهم الا ان يكون الفارق قائلا بان الصلوة اسم للصحيحة بالنسبة الى الاجزاء وللاعم بالنسبة
الى الشرايط فتامل ثم على تقدير وجوب الاتيان بالفرد اليقيني في مثل الامر بالصلوة اذا تعذر
ذلك بسبب كثرة التكاليف بحيث لا يسع الزمان للاتيان بالفرد اليقيني في جميعها امكن القول
بجواز الاتيان بالفرد الظني ثم ومنع ذلك والقول بالتخيير بمعنى انه يجب عليه الاتيان با
لفرد اليقيني في بعضها وترك بعضها وهو في الاتيان والترك مخير ولكن لا يبعد رشد ذلك
من الله سبحانه وقع لانه قبيح ان يامر السيد عبده الذي لا يقدر على الوصول اليه ولا على من
يخبر عنه خبرا مفيدا للعلم بتكليفات حقيقية لا يتمكن من الاتيان بها على وجه تحصيل العلم بالامتثال

لنفيتي انه ثمان لا ان يجوز له الامتثال الظني فليتامل ويعلم مما قررنا ما اذا كان له فرد يقيني وظني
او فرد يقيني وظني وشكي واما اذا كان له فرد ظني وفرد شكي فلا محيص له عن الاتيان بالفرد الظني
ولا اشكال فيما اذا كان له فرد علمي خاصة او ظني خاصة واما اذا كان له فرد شكي خاصة فالظاهر
انه يجب عليه الاتيان به ولو كان متعددا فان كان متمكنا من الاتيان بما يحصل به العلم بالاتيان
بالمامور به بان ياتي بجميع الافراد الشكوكة يجب ذلك والا فان كان متمكنا من الاتيان بما يحصل
به الظن يجب ذلك ايضا والا فهو مخير في الاتيان بايها شاء وان كان يعلم انه الوجوب ولكن
لا يعلم انه الشيء الفلاني بل يظنه ذلك فالواجب عليه الاتيان بما يعلم انه فرد لذلك الشيء
فيما اذا كان له فرد يقيني وظني وشكي او يقيني وظني او يقيني وشكي والاتيان بالفرد الظني
اذا كان له فرد ظني خاصة او هو مع الفرد الشكي وبالفرد الشكي اذا كان منحصرا فيه على التفصيل المذكور
والقول بانه لا يجب عليه شيء لانه لا تكليف الا بعد البيان كما حكم به العقل والشرع مدفوع
بانه خلاف ما فرضناه اذ المفروض انه يعلم انه لا يجب عليه شيئا والعلم الاجمالي كاف
في التكليف فليتامل وان كان يعلم انه الحرمة ويعلم انه الشيء الفلاني وكان له افراد ثلثه العلمي
والظني والشكي فالذي يجب عليه الاجتناب عنه انما هو الفرد اليقيني لاصالة البراءة عن وجوب
الاجتناب عن غيره ولا تعارضها اشتغال الذمة بالاجتناب عن امر يعلم ان ذلك الشيء فرد له
يقينا او ذلك الشيء فرد له ظنا او ذلك الشيء فرد له شكا فانه لا يثبت الا وجوب الاجتناب
عما هو فرد له يقينا فان قلت ان المقتضي لوجوب الاتيان بالفرد اليقيني في جانب الامر بشيء
المامور به موجود في جانب النهي ايضا وهو يقتضي هنا الاجتناب عن الافراد كلها سواء كان فرديته
علمية او ظنية او شكية قلت انه كيف ولا يمكن التمسك باصالة البراءة عن الفرد اليقيني
في جانب الامر بخلاف النهي فانه يجوز التمسك بها فيه في الفرد الظني والشكي ومع تسليمنا
وجود المقتضي فيه ايضا نقول هنا بوجود المانع فليتامل وفيه يجب الاجتناب عن الفرد الظني

ايضا لوجوب دفع

ايضا لوجوب دفع الضرر المظنون عقلا وقد يقال بوجوب الاجتناب عن الفرد الشكي ايضا لان البراءة اليقينية
الواجبة لا تحصل الا بالاجتناب عنه ايضا والجواب في القول الاول ان القدر المسلم من وجوب دفع الضرر
المظنون انما هو في غير الشرعيات فلا نسلم ذلك في الشرعيات لان الله تعالى يريد بنا اليسر ولا يريد بنا
العسر ويريد ان يخفف عنا وانه ليس في الدين من حرج ولورود الاخبار الدالة عليها منها ما روي
عن الصادق ع كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعلم انه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك فان قلت ان الاخبار
انما وردت في شبهة الحكم قلت لو لم يكن مخصوصا بشبهة الموضوع وما يكون فيما نحن فيه لم يكن مخصوصا
بشبهة الحكم والجواب في القول الثاني ان وجوب تحصيل البراءة اليقينية مطلقا ممنوع فليتم هذا الكلام في التكليف
اليقيني بالنسبة الى افراد المكلف به بحسب العلم والظن والشك ولا باس علينا ان نتكلم
في التكليف بالنسبة الى الافراد النادرة اعلم انه قد شاع واشتهر ان المطلق ينصرف الى الفرد الغالب
الشايع وقد يرد عليه ان علة الانصراف اليه اما غلبة الاستعمال فيه فيصير مضافا الى منع غلبة
الاستعمال فيه بخصوصه كيف ولعل الاستعمال فيه كان نادرا ان المراد بالغلبة ان كان الغلبة
التي بحيث صار اللفظ الموضوع للمعنى العام بحسب اللغة حقيقة فيه عرفا فليس بعلم وكذلك
فليس ما التمه قاعده عليه كما هو ظاهر المتمسكين به بل بعبارة اخرى ما اقرب من ان الاصل في
الاستعمال الحقيقة بل من تقديم العرف على اللغة اذا كان في كلام الشارع او بعض الائمة عليهم السلام
وقد خالف في الاول ابن جني ظاهرا وفي الثاني جماعة فالنزاع فيه يرجع الى النزاع فيما قررناه حقيقة
وليس كك ظاهرا انا نرى الاحتجاج والتمسك به ممن لا يقول بتقديم العرف على اللغة ولانه
يبقى تخصيص المطلق بالذكر بلا وجه وان كان المراد لما دون تلك المرتبة فاما ان يكون المراد
انها بلغ مرتبة الاشتراك فالمدعى اذا غلب اللفظ في المعنى المجازي بحيث صار بمنزلة المشترك
بالنسبة الى معناه الحقيقي والمجازي ينصرف الى المعنى المجازي من جهة الغلبة كانصراف اللفظ
المشترك الى احد المعنيين اذا غلب استعماله فهو ليس بمسلم ايضا كما لا يسلم فليس اصلا براسه

ونافعة عليهم ايضًا كما هو ظاهر التمسك بمثل عبارة عن الاصل المذكور والنزاع فيه يرجع الى النزاع
فيه ولو سلم صيرورة اللفظ بسبب غلبة الاستعمال في المعنى المجازي بمنزلة المشترك بالنسبة الى
المعنى الحقيقي والمجازي فلو لم يكن المشهور بعدم مدخلية الغلبة في تقديم احد معنيي المشترك لم يكن
تقديمه على الاخر بسبب الغلبة مشهورا ظاهرا بل الظاهر انه قد يتمسك به من لا يقول بهذا الاصل
واما ان يكون المراد انها لم تبلغ الى مرتبة المجاز المشهور فليس بتمام ايضًا كما لا يستقيم بل عبارة عن
تقديم المجاز المشهور على الحقيقة ومع ذلك فيه ان المجاز المشهور قد نقلناه بعض الاصوليين والمشهور
قد اختلفوا في تقديمه على الحقيقة على اقوال وان لم يبلغ الى هذه المرتبة ايضًا فلا خلاف ظاهرا في
اصالة الحقيقة واما غلبة الفرد بحسب الوجود بمعنى انه ينصرف المطلق اذا اطلق الى ما غلب وكثر
وجوده في الخارج من افراده سواء غلب استعماله فيه ام لا لانه اكثر حضورا في البال ففيه ان المراد بالانصراف
الانصراف اما لزوم حمل اللفظ الموضوع للمعنى العام عند الاطلاق على الفرد الغالب الشايع ففيه
انه مجاز اذ هو من قبيل استعمال العام في الخاص من حيث خصوصيته ولا ريب في مجازيته وهو خلاف
القاعدة المقررة من ان الاصل في الاستعمال عند التجرد عن القرينة الحقيقة فان قلت ان الشيوع والغلبة
صارفة للفظ من الموضوع له قلت انه تم جدا كيف لا يكون ممنوعا ويعتبر في القرينة الصارفة ان يكون المتكلم
ملتفتا اليها وناصبا لها للصرف عن المعنى الحقيقي فانه لولا ذلك لم يكن المتكلم مستعملا للفظ في غير ما
وضع له فلم يكن اللفظ مستعملا في غير ما وضع له والمجاز انما هو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له لانا
نفهم منه غير ما وضع له والشيوع والغلبة ليستا بتلك المنزلة ولعل القول بمجازية المطلق حين الاستعمال
في الغالب الشايع مطلقا لم يذهب اليه احد ويتوجه عليه ايضًا فضلا عن المنع انه يجب عليه حمله على الغالب
في المعنى ايضًا بل وفي الاخبار ايضًا وهو لا يقول به ظاهرا واما انه يجب غلبة الفرد وشيوعه بحسب الوجود
فقد يحصل للمخاطب شك في ارادة الموضوع له او الفرد الشايع واليقين بالتكليف انما يقتضي الاتيان
بالفرد الغالب لانه المحصل للبراءة اليقينية فالحمل على الغالب انما هو من طريق الفقاهة دون الاجتهاد

ففيه ان ارادة الفرد

ففيه ان ارادة الفرد الشايع من اللفظ الموضوع للمعنى العام انما هو بطريق المجاز والمجاز محتاج الى نصب
قرينة منصوبة للصرف عن المعنى الحقيقي وليس في محل النزاع شيء سوى الشيوع والغلبة وقد عرفت انهما ليسا
بتلك المنزلة فاحتمال ارادة المعنى المجازي اعني الفرد الغالب في المقام باطل فهو لا يقاوم القاعدة الممهدة
من اصالة الحقيقة كيف والاحتمال الصحيح لا يقاومها وهو دونه فان قلت ان الاصل اصالة الحقيقة لو ادعيت
على وجه الكلية حتى فيما يكون المجاز مرجحا مثل ان يصدر اللفظ ممن يتكلم غالبا بالمجاز او غير ذلك وفيما
كان للمعنى فرد غالب وغير غالب وصدر اللفظ الموضوع للمعنى المذكور من السيد في مقام الامر فلنا
نسلم ان الظن في استعمال اللفظ عدم جواز التمسك باصالة الحقيقة في كلام من يتكلم بالمجاز غالبا
فان المراد اصالة الحقيقة ان الظن في استعمال اللفظ الحقيقة اما بجهة الغلبة او بجهة اصالة عدم القرينة
الصارفة فعلى الاول يمكن التمسك بها في نفي المجازية في اللفظ الصادر ممن يتكلم غالبا بالمجازية
لا يمنع لادعاء غلبة الحقيقة في كلام ذلك المتكلم وادعاء الغلبة في كلام غيره لا يقاوم غلبة المجاز التي
في كلامه فان الظن الشخصي مقدم على الظن النوعي وكذا لا يمكن التمسك بها في نفي المجازية فيه على الثاني
ايضًا لانها معارضة بغلبة المجاز في كلامه الا ان يقال ان الغالب في كلامه انما هو المجاز مع القرينة
الجلية او ان القدر المسلم من حجية الاصل انما هو فيما افاد الظن واصالة عدم القرينة في كلام ذلك المتكلم
لا يفيد الظن بارادة المعنى الحقيقي فتدبر واما في مقام امر السيد لعبده فلا نرى لمنع الاصل المذكور
مستندا بل لا نرى بين الامر وغيره فرقا فانا نقتضي حمل اللفظ على معناه الحقيقي في غير مقام امر السيد
لعبده فهو مقتضي حمله عليه فيه ايضًا كما لا يلتفت الى الشك البدوي الابتدائي وان كان مستندا
الى امر صحيح فهمي ويدفع بالاصل كذلك لا يلتفت اليه ان كان مستندا الى امر باطل فهمي فتدبر فان قلت
انه من المسلمات المقررة في الاذهان السليمة انه اذا امر العبد في مقام الامتثال في امرين يحصل
باحدهما الامتثال يقينا ولا يحصل بالاخر كذلك يجب عليه الاتيان بما يحصل به الامتثال يقينا قلت
ان تلك القاعدة ليست مسلمة كيف ولو حكم بها العقل يلزم عدم جواز التمسك بالظن في الاحكام

الشرعية مطلقاً وفساده غير خاف على ذي مسكة فضلاً عن ارباب الفضيلة ولعله لا يخفى على الاخباري
الذي يذهب من غير رويته والحاصل انه لو تمسك من يحمل المطلق على الفرد الغالب باجمال اللفظ
فانا نمنعه وندعي انه بالنسبة الى القدر المشترك بين الغالب والنادر مبين كما هو مقتضى الاصل
لو تمسك بان التكليف اليقيني يستدعي تحصيل البراءة اليقينية ولا يكتفي فيه بالبراءة الظنية ولو كانت
مستندة الى الاصول والقواعد فلا يجري عليه اصولي بل ولا اخباري صاحب فطانة وبصيرة فتدبر
ويمكن ان يقال في التوجيه ان اللفظ الصادر عن المتكلم العاقل لا بد ان يحمل على ما يكون مراده ظاهراً
سواء كان المراد بطريق الحقيقة او المجاز او غيرهما ولو كانت بطريق الغلط ولما كان المطلق قد يكون
له فرد نادر لا يلتفت اليه لا ندارة فالمتكلم اذا استعمل ذلك المطلق فالظاهر انه اراد به القدر المشترك
بين الافراد الغالبة لجهة التفاته اليها دون القدر المشترك بينها وبين الفرد النادر لعدم التفاته
اليه ظاهراً وتلك الارادة ليست بطريق الحقيقة وهو ظاهر ولا بطريق المجاز لان المجاز يستدعي وصف
قرينة صارفة وهو فرع الالتفات الى المعنى الحقيقي والمفروض ان المتكلم لا يلتفت الى الفرد النادر
بل ولا بطريق الغلط على الاحتمال الغير البعيد الظاهر ان ذلك الظهور يدفع ظهور اصالة الحقيقة و
يوجب تخصيصها بما اذا دار الامر بين الحقيقة والمجاز فتدبر فان قلت على هذا لا يكون فرقاً بين مقام
الامر والنهي والاخبار بل ولا بين العام والخاص قلت كذلك فان قلت فلم خص المطلق بالذكر
في القول الثاني قلت لان الفرد ليس لا لان اخراج العام كاستغراق العام انما هو بالنسبة الى
الافراد الغالبة وهو ليس تخصيص مجاز فان قلت على هذا لا بد من ان يفرق بين كلام من يغيب عنه
المعنى ومن لا يغيب عنه شيء فانه لا يصح له دعوى ظهور عدم الالتفات الى الفرد النادر بالنسبة
الى اصله قلت لا ندعي ذلك في حقه تعالى بل ندعي انه يتكلم بما يتكلم به كما يشهد به قوله تعالى وما
ارسلنا من رسول الا بلسان قومه فان قلت ان اطلاق اللفظ في غير ما وضع له بدون نصب القرينة
الصارفة غلط والغلط قبيح على الحكيم قلت كل من الصغرى والكبرى محل نظر او دعت نجيل الكلية

اما الصغرى فلمنع

اما الصغرى فلمنع ان يكون استعمال اللفظ الموضوع للقدر المشترك بين الغالب والنادر في الغالب
بسبب عدم الالتفات اليه من جهة ندوره غلطاً فتدبر واما الكبرى فلانا لا نسلم ان كل غلط قبيح على اسم
حتى في الكلام الذي ادعى فيه عادة المخاطب الاخرى في الاخبار الواردة عن اهل العصمة عليهم السلام
ما هو مخالف للقواعد العربية وموافق لطريقة العرف والعادة فتدبر ولا بد على ذلك التوجيه من التأمل
التام فيما يحكم بندوره انه من الافراد النادرة ام لا وعلى تقدير حكمه بالندور هل يعتبر العلم بالندور
او يكتفي الظن ولا يبعد القول بالاكتفاء به ثم الترجيح على تقدير الحكم بالندور هل يعتبر الندور
مطلقاً او عند المتكلم او عند المخاطب الظاهر هو الاول اذا كان المتكلم انساناً ثم فيعتبر الندور
عند المخاطب ويشكل الامر فيما كان المخاطب متعدداً ويختلف الندور بتعدد المخاطبين ولا يحمل
كل مخاطب على الغالب عنده وجه فتدبر وفيما يحمل على الغالب عند المتكلم لو كان فرد نادر عند المخاطب
وشك في ندوره عند المتكلم فالظاهر الحمل على المعنى اللغوي ثم على تقدير الحكم بالندور هل يحمل
اللفظ على الغالب مطلقاً او اذا كان الندور بحيث كان النادر غير ملتفت اليه الظاهر الاشتراط
فتدبر وعلى ذلك التقدير هل يعتبر في عدم الالتفات عدمه مطلقاً او في الغالب الظاهر الاخير وهل
يكتفي في الحكم بعدم الالتفات اليه بالظن او لا بد فيه من العلم الظاهر الاول وفي صورة الشك هل
يتمسك باصالة الحقيقة ويحمل اللفظ على ما وضع له او يكون اللفظ في عداد المجملات فيه وجهان
اعلم انه قد يحمل اللفظ الموضوع للطبيعة المشتركة على الفرد الغالب لا للندور والنادر بل لما فيه من
الامر الذي يدل على عدم كونه مراداً كالعيب ونحوه مما يعلم المخاطب انه ليس بمراد ومطلوب للمتكلم
فتوهم ان الحمل المذكور لغلبة الغالب وندور النادر وليس كذلك فتبصر ثم اعلم ان ما قررناه
مقتضى التحقيق ومقتضى الاحتياط شيء آخر **اصل** اعلم انه قد وقع الاختلاف بين الاصوليين في
جواز اجتماع الامر والنهي وتعلقهما بالواحد الشخصي من جهتين فجوزه بعضهم ومنعه الاخرون وذهب بعض
الاعاظم الى ان متعلق التكاليف الشرعية ان كان الطبائع الكلية فلا اشكال في الجواز وان كان الفرد فلا اشكال

في محله وهو يريد ما كيف العلامة ره في التهذيب مع انه جعل متعلق التكليف المفهوم الكلي اختار عدم
جواز الاجتماع ثم اعلم ان المجوزين من الاشاعرة وجمع من الشيعة كالمحقق الاردبيلي وسلطان العلماء
والمحقق الخونساري وولده المحقق والفاضل المدقق الشيرواني والسيد الفاضل السيد صدر الدين رحمهم الله على
ما نقل عنهم وشيخنا العلامة وصاحب القوانين الحكمة وهو الظاهر من الذريعة والكافي حيث نقل كلام الفضل
بن شاذان في كتاب الطلاق ولم يطعن عليه بل يظهر من كلام الفضل بن شاذان ان ذلك من مسلمات
الشيعة واما المخالف فيه العامة كما اشار اليه العلامة المجلسي في بحار الانوار على انه لا مقتضي للحكم
سوى التنافي بين مقتضي الامر والنهي اعني الوجوب والحرمة وهو يرتفع باختلاف الجهة وان التنافي بينهما
لو اقتضى عدم الاجتماع فلا بد ان لا يجتمع في الشريعة شيء من الاحكام مع ما يضاده وقد جمع الشارع بينهما
كما في الصلوة في الحمام والجادة ومعاطن الابل فانها مكروهة فيها سواء كانت واجبة او مستحبة وان السيد
اذا امر عبده بخياطة ثوب ونهاه عن دخول داره فخاط الثوب في داره فانه يقال له عرفا انه امتثل الامر
وخالف النهي والظاهر عندي عدم الجواز وفاقا للمتكلمين ولجماعة من السنة والمتقدمين
من الشيعة وصاحب المعالم والفاضل الحائري دام ظله المتأخرين لان تعدد الجهة غير مجد وان قلنا
ان متعلق الاحكام المفاهيم الكلية لان الامر والنهي ماخوذان من المصادر المجردة عن الالف واللام
والتنوين وهي موضوعة للماهية المطلقة اللابشرط والماهية لا تدل الا على مجرد الطلب وما يقال ان في ذلك
مسلم اذا كانت الجهة تعليلية بناء على ان تعدد العلة لا يخرج الفرد عن البساطة واما اذا كانت تقييدية
فالتعدد يرفع التنافي جزما لان التعلق حينئذ يصير متعددا لاعتبار الحيثية المطلق والقيد في المقيد وما نحن
فيه من قبيل الثاني نعم نمنع ظاهر فانهم يقولون ان وجوب الفرد من قبيل وجوب المقدمة فوجوبه
لاجل وجوب الطبيعة فالحيثية انما هي تعليلية ثم مع انه يرد على القول بكون وجوب الفرد من باب
وجوب المقدمة ان المقدمة يجب ان يكون مغايرا لذي المقدمة بحسب الوجود حتى يصح التوقف
فان الشيئين المتحدين في الوجود لا يصير احدهما علة للاخر بحسب الوجود لانه يستلزم علية الشيء

لنفسه انه كيف

وكذا صاحب المدارك في الطهارة

[illegible]

لنفسه وانه كيف يكون الفرد علة لوجود الطبيعة مع ان الطبيعة جزء الفرد والفرد يحتاج اليه في وجوده
احتياج الكل الى الجزء يمكن ان يقال ان تعلق التكليف بالفرد من قبيل تعلقه بالواجب المخير كما هو
مختار الاصحاب من ان الواجب هو كل واحد من الخصال لا الكلي المنتزع منها اعني مفهوم احدها وقد اختاره
هنا وانما لم يصرح الشارع بالتخيير بين الافراد لعدم انحصارها وتعذر تعدادها فتدبر وانظر كيف
يكون تعددنا ولا يصح فيه قصد القربة المعتبرة في العبادة حتى القول بانه يمكن بالنسبة الى اصل العبادة
وان كان لم يحصل القرب لعدم استلزام قصد التقرب حصول القرب بعيد بل فاسد جدا ويتوجه
اليهم انه بعد اختيار ان المقدمة واجبة كما هو المنصور لو اجتمع الامر والنهي يلزم ان يجتمع في الشخص
الواحد الوجوب الاصلي والوجوب التبعي والحرمة الاصلي والحرمة التبعي لاتحاد الوجوب وانه كيف يمكن
ان يكون الفرد الذي يرتفع القضية واجبا مع ان وجوب الشيء يستلزم وجوب لوازمه والقول بان
الوجوب التبعي يجتمع مع الحرمة نعم الحرام فيسقط الوجوب التبعي لان المقصود من الواجب التبعي
التوصل واذا حصل حصل المقصود وان قلنا ان الفرد من الواجب الذي يكون حراما لكونه فرد الحرام
لا يكون واجبا اي لم يخير المكلف بينه وبين الافراد الغير المحرمة لئلا يلزم التخيير بين الحرام وغيره
القبيح عقلا ومع ذلك لما اتى به المكلف كان التكليف بالواجب ساقطا فيه ان سقوط الواجب
بما لا يجب الاتيان بالواجب ممتنع لخلف الفرض لان المفروض ان المأتي به لم يكن واجبا فاما لا
غير الواجب اسقط الواجب فلم يقم عليه دليل الا في الواجبات التوصلي والصلوة ليست من الواجبات
التوصلية وانهم فرق بين اسقاط الواجب بفعل وامتثاله ومن يقول بجواز اجتماع الامر والنهي
في امر واحد مع اختلاف الحيثية والجهة يقول بحصول الامتثال ثم ان اجتماع الحكمين المتضادين في الشريعة
في الشخص الواحد ممنوع فان النسبة بين صل ولا تصل في الحمام العموم المطلق والخصوص المطلق وكذا
النسبة بين مطلق الصلوة والصلوة مع مواضع التهمة والاوقات الخاصة فمتعلق النهي هو الخصوصية
الفردية كما في اكرم رجلا ولا تكرم زيدا فلم يتعلق الحكمان المتضادان بالشيء الواحد من جهتين

بل تعلقا بشيئين احدهما ماهية الصلوة والاخر خصوص من الفرد الذي وجوبه تبعي وتوصلي وقد عرفت
انه يجتمع مع غيره من الاحكام اي يكون ذلك الغير مسقطا له فان قلت يظهر من ذلك ان خصوصية
الفرد في الصلوة في موضع التهمة مثلا ليست واجبة فلو اتى بالصلوة في موضع التهمة لم يكن مجزيا وقد
اتفقوا على انها مجزية قلت انا نمنع الاتفاق اولا فانه ذهب بعضهم الى انها غير مجزية كما في شرح العضدي
ونقول ثانيا ان المراد بالوجوب الذي نفيته ان كان الوجوب التبعي التوصلي فلا باس بعدم الوجوب
فانه لا ينافي السقوط كما عرفت ان الواجب قد يسقط بالحرام وان كان المراد به الوجوب الاصلي فنحن ما
اعترف به الخصم ايضا فانه يقول ان الواجب بالاصالة انما هي الماهية لتعلق التكليف بها فلا ينفعك
الايراد فان قلت لو كانت الخصوصية التي اتحدت مع الماهية في الوجود مكروهة يلزم ان تكون الماهية
مكروهة فيجتمع الوجوب والكراهة في الماهية قلت ان الكراهة التي اجتمعت مع الوجوب الكراهة
التبعية ولا باس بذلك الاجتماع ثم والصواب في نظري ان النهي الوارد في الشريعة عن الصلوة
في المواضع الخاصة كموضع التهمة او في اللباس الخاص انما استعمل في المرجوحية بالنسبة الى الغير او
بعبارة اخرى اريد به ان الفرد من الصلوة الذي وقع في ذلك الموضع او ذلك اللباس او ذلك
الوقت له مرجوحية بالنسبة الى غيره بحيث لا يجب الامر ترك الغير وارتكابه وان كان له في نفسه
رجحان على الترك مطلقا واستعمال النهي فيه على سبيل المجازية كما استعماله في الشريعة وكذا استعمال
الفقهاء الكراهة في ذلك الفرد انما هي بهذا المعنى واستنادهم على صحة الاجتماع بشهادة العرف
بامتثال العبد الامر بالخياطة في الزمن المذكور عند عدم الالتفات الى السيد اذا امر بالخياطة الامر
المترتب عليها لانهما اعني الحركة والسكون المخصوص فيه ثم وكلام المرتضى رضي الله عنه الذي نقله
صاحب الوافية من الذريعة لا يدل على تجويز الاجتماع فانه قال قال السيد في الذريعة وقد يصح ان
يقبح من المكلف جميع افعاله على وجه ويحسن على وجه اخر كهذا الوجه يصح القول بان من دخل زرع
غيره على سبيل الغصب ان له الخروج عنه بنية التخلص وليس له التصرف بنية الفساد وكذلك من قصد

على صدر امرأة الافضاء منه ان لم ذلك الحي بتجرده وكذلك المجامع ثانيا له الحركة بنية التخلص وليس
له الحركة على وجه اخر وكذا في موضع اخر بعد الاستدلال على بطلان الصلوة في الدار المغصوبة وقد قيل
في التمييز بين الصلوة وغيرها في هذا الحكم ان كل عبادة ليس من شرطها ان يتولى الفعل بنفسه بل يجوز
فعل الغير مناب فعله او ليس من شرطها ان يقع منه بنية الوجوب او ليس من شرطها النية اصلا
لم يمتنع في المعصية منها ان يقوم مقام الطاعة وهذا اقرب انتهى وكلام الفضل بن شاذان الذي
نقله الكليني في كتاب الطلاق في باب الفرق بين من طلق على غير السنة وبين المطلقة اذا خرجت
وان كان ظاهرا في جواز الاجتماع ولكن ليس صريحا وقد وجدنا بعض النسخ الصحيحة من الكافي
كتب في حاشيته انه اجاب الخصم على اعتقاده ويؤيده انه اطلق الجواز في اللباس المغصوب بما اذا
لم يكن الساتر منحصرا فيه فتامل **اصل** قد وقع الاختلاف بين الاصوليين في دلالة النهي
على الفساد في المعاملات والتحقيق فيه عندي ان صحة المعاملة ان كانت مستندة الى تحليل الشارع او
امره فالنهي يدل على الفساد بمعنى ان المعاملة المنهية عنها تبقى على اصل الفساد فان الاصل في
المعاملات الفساد وذلك لانا فرضنا ان الصحة التي بمعنى ترتب الاثر المطلوب انما استفيدت من
التحليل او الامر واذا جاء النهي لا يبقى تحليل ولا ايجاب ولا ندب وذلك مثل البيع فان صحته وهي
انتقال كل من العوضين الى الاخر مستندة الى قوله تعالى احل الله البيع ويا ايها الذين امنوا اوفوا
بالعقود ولا تأكلوا اموالكم بينكم بالباطل الا ان تكون تجارة عن تراض فان دلالته على الصحة بالاباحة
والتحليل ايضا مثل قوله تعالى احل الله البيع فان الاستثناء من النهي عنه انما يدل على عدم الاباحة
دون الوجوب فان قلت ان اباحة البيع وتحليله يدل على حكمين احدهما تكليفي وهو الاباحة
والتحليل وهو ظاهر والدلالة عليه بالمطابقة والثاني وضعي وهو الصحة والدلالة عليه التزامي عقلي
فانه لو لم يكن صحيحا ولم يترتب عليه الاثر المطلوب منه اعني انتقال كل من العوضين الى الاخر يلزم ان
لا يكون للتحليل والاباحة ثمرة وفائدة فيلزم العبث تعالى عن ذلك قلت النهي انما يرفع الحكم التكليفي

وبقائه بدون الحكم الوضعي اعني الصحة قلت ان الصحة تابعة للحكم التكليفي فان الدلالة الالتزامية تابعة للدلالة
المطابقية واذا ذهب المتبوع ذهب التابع قطعا فلا يمكن بقاء التابع بدون المتبوع فان قلت صحة
البيع التي من الاحكام الشرعية الوضعية ومع خلاف الاصل لا يكون مستفادة من الاخبار المتقدمة لكن تكون
مستفادة من قوله صلى الله عليه وآله البيعان بالخيار ما لم يفترقا قلت لا نسلم استفادة الصحة منها على القول
بان البيع حقيقة شرعية فان قلنا ان الاسامي موضوعات للمعاني الصحيحة دون الاعم منها ومن الفاسدة فالمراد
بالبيع انما هو البيع الصحيح فلا بد من معرفة الصحة من الخارج ولا يمكن معرفتها بذلك القول وان قلنا بثبوت
الحقيقة الشرعية فيه وفي امثاله من الالفاظ المعاملات دون وضع الالفاظ للمعاني الصحيحة فيلزم الحكم
بثبوت الخيار في المجلس واللزوم بعد التفرق في البيع الفاسد ايضا وهو خلاف الاجماع بل خلاف
المعقول فان اللزوم والخيار لا يجتمعان مع الفساد ومع ذلك لا يجدي فان الرواية لا تدل على ذلك
التقدير على صحة البيع بل على ان البيع للبايع والمشتري والخيار قبل التفرق ولزوم البيع بعده مطلقا
الا ان يقال ان كلا من الصحة والفساد في المعاملات له معنيان كما في العبادات اما الصحة فاحد معنييها
الجامع للاجزاء والشرائط المعتبرة شرعا والثاني ترتب الاثر المطلوب واما الفساد فاحد معنييه ما
لا يكون جامعا للاجزاء والشرائط بشرط صدق الاسم عليها عرفا والثاني ما لا يترتب عليه الاثر المطلوب
فيجوز ان يكون المعاملة صحيحة بالمعنى الثاني صحيحا وكانت فاسدة بالمعنى الثاني ايضا وفيه انه لا
يكون الفاسد بالمعنى الثاني صحيحا في العبادات كذلك الامر في المعاملات ثم وان قلنا على القول بان البيع
ليس حقيقة شرعية بل باق على معناه اللغوي فاما ان يدل على الاباحة فقط او دلالته على الصحة او لا يدل
عليهما على القول بالدلالة اما ان يدل على اباحة البيع فقط او في المجلس فان قلنا انه يدل على الاباحة
فقط فهو خلاف من القول اذ لا علاقة بين ثبوت الخيار للمتبايعين ولزوم البيع والاباحة فقط
ولا عقلا ولا شرعا وهو ظاهر وان قلنا انه يدل على اباحة البيع في المجلس فهو قول بلا دليل بل ينفيه
الدليل لانه لو كان بين ثبوت الخيار قبل التفرق ولزوم البيع بعده والاباحة علاقة فلو بان

لانتفت الاباحة

لانتفت الاباحة عنه مطلقا لانه لا يعرف على الاباحة وهو ظاهر ايضا وان قلنا بعدم دلالته على الاباحة
فالمراد اما ان البيع المباح لصاحبه الخيار في المجلس وسقوطه بعد التفرق فهذا انما يدل على ثبوت
الخيار في المجلس واللزوم بعد التفرق في البيع المباح ولا افاد الصحة فانما افادها القصد المستند الى
قوله تعالى احل الله البيع والنهي ينافيه واما ان البيع مطلقا له ذلك الحكم فهو باطل فان البيع المنهي
عنه بعينه باطل من اصله فلا يعقل فيه خيار ولا لزوم لانهما فرع الصحة فيلزم تخلف اللازم عن الملزوم
فان قلت ان البيع المذكور خرج بالدليل الخارج قلت ان كان المراد بالخروج ان البيع في
البيعين مقيد بان لا يكون منهيا عنه فهو تقييد للنص وصرف للظاهر بلا دليل وقرينة ويلزم
ان يكون مستند الصحة خصوصية البيع ووصفا من التحليل والاباحة فيلزم منافاة النهي للصحة و
ان كان المراد غير ذلك فلا بد من تصويره ثم ولو سلمنا استفادة الصحة منه فنقول ان بين الاية
والرواية تعارضا والتاريخ مجهول فيلزم الحكم بالفساد لاصالة الفساد فان قلت لا معارضة بينهما
فلا يمنع جهالة التاريخ عن الحكم بالصحة قلت كما ان التنافي والتناقض بين المدلولين المطابقيين
يوجب التعارض كذلك التنافي بين المدلولين الالتزاميين يوجب التعارض وبين الاية
والرواية وان لم يكن تنافيا بحسب المدلول المطابقي يكون بينهما تعارض بحسب المدلول الالتزامي
فتدبر وان لم يكن مستندا الى التحليل والامر فالصحيح انه لا يدل على الفساد وقيل انه مذهب الاكثر
وذلك لانه لو دل عليه لكان مناقضا للتصريح بصحة المنهي عنه واللازم منتف لانه يصح ان يقال
في البيع الفلاني بعينه نهيتك ولو فعلت لعاقبتك لكنه يحصل به الملك وقد يقال من جانب
المخالف انا انما ندعي ظهور النهي في الفساد وهو لا ينافي صرفه عن الظاهر بالقرينة لما يجيء في قولك
انت اسد اري حيث يعرف انه ليس بالاسد عن ظاهره ولعل ذلك مراد المقدس الاردبيلي
في شرح الارشاد حيث قال وقد يقال ان هذا خفي فيما اذا وصل التصريح من الشارع بقوله
لحنثتك وان فعلت صح فعلك واما اذا لم يصرح ففيه تامل حققناه في محله انتهى كلامه وفيه نظر

كانا انما ندعى ان المناقضة التي بين بري والمهد المتقنية لعرف الاسد عرضا هو ليس بين تحسنك
عن النفي ولكن يحصل به الملك وان المدعى الدلالة على الفساد انما هو هي الدلالة الالتزامية العقلية
دون المطابقة والتضمن وعلى هذا لا يصح العقل بان قوله ولكنه يحصل الملك من قبيل ما هو صارف
عن الظاهر ثم اعلم انه يظهر من شيخنا الشهيد في المسالك في بيع السلاح لاعداء الدين التحقيق بدل
على الفساد واذا انعلق بالعوض عالم اد ظاهر ان النهي اذا تعلق بالمعاملة لعينها او لجزئها يدل
على الفساد بخلاف ما اذا تعلق بها باعتبار امر خارج عنها كما في النهي عن البيع وقت النداء
تصرح به في تمهيد القواعد الشهيد في القواعد ولا باس به رسم المقدس الاردبيلي فساد بيع السلاح
لاعداء الدين بدعوى ان الظاهر ان الغرض من النهي هنا عدم التملك وعدم صلاحية المبيع
لكونه مبيعا لا مجرد الاثم فكان البيع لا يصح لكونه مبيعا لهم كما في بيع الغرر وتمامية الدعوى ان كانت
مستندة الى نفس النهي المتعلق بالعوض ففيها اشكال وان كانت مستندة الى الخارج فلبث
تحت قاعدة ثم ذكر الشهيد في الدروس في كتاب المكاسب درس في المناهي وهي اقسام
ثلثة احدها ما نهي عنه لعينه فيفسد بيعه كبيع حبل الحبلة اي نتاج النتاج اه والظاهر ان منه بيع
السلاح لاعداء الدين وثانيها ما نهي عنه لعارض فلا يفسد بيعه كالبيع بعد نداء الجمعة اه والظاهر
ان منه بيع العنب ليعمل مسكرا وقد حكم في التحرير بفساده وثالثها ما نهي عنه نهي تنزيه ثم تتوجه
على الاية الثالثة ان المراد بالعقود ان كان الصحيحة فهو انما يدل على وجوب الوفا بالعقد الصحيح
فلا يدل على صحة العقود وان كان المراد بها الاعم يلزم التخصيص بالاكثر لان الصحيح لما كان اخص
لانه لا بد فيه من شرائط لا تعتبر في الاعم كان اقل وجودا من الاعم بمراتب ولا شك ان غير الصحيح اعني
الفاقد لشرائط الصحة خارج عن العقود لانه لا يجب الوفاء به فيلزم التخصيص بالاكثر ثم قال قلت
ان الغالب في الوجود انما هو الصحيح والغلبة في الفاقد لشرائط الصحة انما هو بحسب الزمن والتقدير
والتخصيص بالغالب بحسب الزمن والتقدير لا باس به وليس على منعه دليل قلت لا نسلم حصر الغلبة

في الفرق فان العقد الفاقد

في الفرق فان العقد الفاقد لشرائط الصحة في عصر النبي صلى الله عليه وآله حين نزول الاية كان اغلب بالنسبة
على الشرائط لا نسلم ان العقود الفاسدة اغلب من الصحيحة واخذه في ابطال دون التجارة عن تراض اعم
من ان يكون صحيحا او باطلا كما اذا وقع التراضي بالربا فانه بعيد والظاهر انه تجارة عن تراض فبينهما عموم من
وجه فلا بد من تخصيص التجارة عن تراض بالتجارة الصحيحة وهي انما تعرف اذا عرف الباطل
ما لم يعرف الباطل لم تعرف التجارة عن تراض فتكون الاية مجملة لا يصح الاستدلال بها على الصحة في موضع الشك

اصل قد وقع بين الاصوليين اختلاف في ان الامر بالشيء يدل على النهي عن اضداده
الخاصة ام لا وتحقيق المطلب يستدعي تمهيد مقدمات المقدمة الاولى ان الدلالة تنقسم الى
المطابقة والتضمن والالتزام والمراد بالالتزام دلالة اللفظ على الخارج اللازم للمدلول المطابقي فدلالة
اللفظ على الخارج اللازم للمدلول التضمني ليست بدلالة الالتزام فتدبر والمراد باللازم اللازم
البين بالمعنى الاخص وهو ما يلزم من تصور الملزوم تصوره كما صرح به جماعة من المحققين وذلك
من اللفظ بحيث متى اطلق على ما ينبغي يلزم منه ذلك المعنى وعلله لذلك عرف المحققون الدلالة
بكون اللفظ بحيث متى اطلق فهم منه المعنى خلافا للبعض من ارباب العلوم حيث عرفوها بكون اللفظ
بحيث اذا اطلق فهم منه المعنى ولو قلنا بالثاني امكن القول بان المراد باللازم اللازم البين
مطلقا سواء كان بينا بالمعنى الاخص او بينا بالمعنى الاعم وهو ما يحصل من تصور الملزوم مع
تصوره الجزم باللزوم الثانية ان الالتزام كما يتحقق في المعنى المفردي كذلك يتحقق في المعنى التركيبي ويعتبر
فيه قصد المتكلم بمعنى ان المراد بالدلالة الالتزامية فيه دلالة اللفظ على الخارج الذي يكون بحيث
يحصل من فهم المدلول المطابقي التركيبي ان المتكلم قصد افادة ذلك الخارج بذلك اللفظ او الذي
يحصل من فهمه وفهم الملزوم الجزم بقصده لافادة ذلك اللازم الثالثة انه قد يعمم الالتزام
التركيبي الى الالتزام اللفظي والالتزام العقلي ويراد بالالتزام اللفظي دلالة اللفظ على الخارج
الذي يحصل من فهم المدلول المطابقي الجزم بقصد المتكلم لافادة ذلك الخارج باللفظ الدال

على المدلول المطابقي او الذي يحصل من تصور المدلول المطابقي وتصوره ذلك الخارج الجزم بقصد المتكلم
للافادة بالالتزام العقلي والحصول الجزم بقصده بتصور المدلول المطابقي مع ملاحظة امر خارج العقلي
من خطاب المحيل او اجماع او غير ذلك ويسمى ذلك بدلالة الاشارة والمراد بالقصد في الالتزام
وفي الاحتمال الثاني من الالتزام اللفظي لا بد ان يكون غير القصد من اللفظ فان قصد الافادة باللفظ
انما يتم اذا فعل المتكلم فعلا يوجب تصور المخاطب لذلك الخارج وهذا او مع الامر الذي
يكون سببا لحصول الجزم باللزوم ولا يكفي قصد الافادة باللفظ لما قال بعض المحققين من دلالة الالتزام
اما لفظية واما عقلية واللفظية على قسمين اما هي بالمعنى الاخص كدلالة صيغة افعل على الحتم والالزام
عند من يدعي التبادر فيه كما هو الحق والمراد به دلالة اللفظ عليه وكونه مقصودا للافظ ايضا واما هي
بالمعنى الاعم كدلالة الامر بالشيء على النهي عن الضد العام بمعنى الترك بعد التامل في الطرفين والنسبة
بينهما بعرف كون ذلك مقصود المتكلم ايضا بتلك الخطاب متنظور فيه الى انه كما يتحقق التضمن و
الالتزام في المعنى الحقيقي كذلك يتحقق في المعنى المجازي فان الامر على القول بانه حقيقة في الوجوب يكون
مجازا في الندب فلو استعمل فيه يدل على النهي التنزيهي عن الترك بدلالة التضمن لا الالتزام فتم الخاسية
انهم قالوا ان الامر يدل على النهي عن الترك بدلالة التضمن او الالتزام على الاختلاف الذي بينهم
والتحقيق انه لا يدل عليه لان الترك انما هو الانتهاء عن الفعل الذي كان مشغولا به وبعبارة اخرى
هو عبارة عن العدم اللاحق على الوجود دون استمرار العدم السابق والامر لو دل على النهي فانما يدل
على النهي عن استمرار العدم السابق وابقائه على حاله وعدم نقضه بالوجود ثم اذا تمهد ذلك فنقول
احتج القائلون بالدلالة بوجوه الاول ان فعل كل من الاضداد الخاصة مستلزم لترك ذلك الواجب
المضيق فيكون محرما لان مستلزم الحرام حرام الثاني ان فعل الواجب المضيق موقوف على ترك اضداده
الوجودية فيكون واجبا لان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب الثالث انه لو لم يحرم الضد الخاص
ولتلبس به المكلف كما هو بالنسبة الى اداء الدين مثلا فان تعلق الخطاب بذلك الواجب المضيق

لزم التكليف بضد

لزم التكليف بالضدين وهو محال ولا يخرج الواجب المضيق عن كونه واجبا مضيقا وهو خلاف الفرض
قال المحقق الخوانساري في الذخيرة في مسألة ازالة النجاسة عن المسجد بعد ما في الحقيقة ان اتصاف الاعدام
بمثل الحسن والقبح والمصلحة والمفسدة وامثالها من الامور التي هي مبدأ الاثار الخارجية ليس من حيث
الذات بل باعتبار الامر الذي هو منشأ انتزاعها ان العدم امر عقلي اعتباري لا يحصل له في الخارج انما حصوله
في الخارج فقط فلا يمكن ان يكون مبدأ للاثر الا باعتبار المحصل الماخوذ منه والحكم منسوب الى اصله بالذات
والحقيقة اليه بالعرض والمجاز اذا تمهد فنقول اذا كلف الشارع بالصلوة مثلا فلا شك ان نقيض الصلوة
وهو عدمها قبيح مكروه للامر وليس العدم صادرا من المكلف ولا منتحيا ولا اختيارا الا باعتبار ما ينتزع
منه وهو السكون او حركة اخرى منافية للصلوة فيكون كل منهما قبيحا فيكون منهيا بالنهي العام ومن كلف
تكليفا ابتداء وفيها الا باعتبار السكون او حركة اخرى منافية لها على سبيل التخيير في الامر والجمع في النهي وهذه
المقدمة ظاهرة لمن امعن النظر وان غفل عنها كثير من الاذكياء ولا احتياج الى ان يقال الاضداد الخاصة مقدمة
للترك فيكون مثله في الحكم حتى يرد عليه انه يتوقف عليه الترك انتفاء علة الوجود كالارادة والشوق
والتصور وليس وجود الضد من علل انتفاء الضد الحق بل انما هو من مقارناته انتهى ولا يخفى ان تورد
هذا كلام المحقق المورد بطول طائل تراه في مجمع الفائدة في المقام لا يشتمل على بعض الفوائد فان تقدير ثم على
وجوب الازالة والخروج من المسجد فورا ولو في وقت الصلوة الموسع او بعبارة اخرى منافية للخروج
والازالة بطل لو اشتغل بها في المسجد او غيره المكان وغيره فيه سواء وقد تقدم الشارح هنا عدم الامكان
حصول الضد العام الا بالخاص فيلزم النهي عنه لان ما لا يتحقق الحرام الا في ضمنه حرام ولان النهي عن الكلي
بمعنى الخروج عنه الا بترك جميع الخصوصيات بل المقصود منه نفي الخصوصيات ولذا قيل النهي عن الكلي عام وقوله
فان الذي يقتضي الامر بالازالة النهي عنه هو الكف عن الشيء والكف من الامر العام غير منوقف على الاضداد
الخاصة حتى يكون شيء منها متعلق النهي وان كان الضد العام لا يتحقق الا بالاضداد الخاصة لان الكف عن
الامر الكلي من حيث هو هو غير جيد لانه على تقدير الامكان ليس في ذلك مطلوب بل المطلوب الاجتناب عن الخصوصيات

كما في سائر المقدمات كالزناد معلوم عدم التحقق الا في ضمن الخاص وهو ظاهر ومن هو من وسم فهي منهية ولو لم
يكن من جهة الامر صريحا فبطل العبادات الواقعة من قبلها وانه لم يمكن لحد وجوب الاقدام والعزم منه فورا حين
وجوب الموسعة اليقم ومعلوم مع عدم صحة الموسعة لانها انما تصح مع اتصافها بالوجوب فانه المجزي والمبرئ للذمة
والمسقط للقضاء ووجوبه في ذلك الوقت الذي وجب فيه الاهم الفوري المنافي له اما مستلزم التكليف بما
لا يطاق او خروج الواجب عن كونه واجبا لان وقت فعله هل هو مكلف بالاهم الفوري معه في ذلك الوقت
اولا والاول مستلزم للاول والثاني للثاني ودليلهم على ان ما يتوقف عليه الواجب واجب اضعف من
هذا مع انهم لم قالوا به وهو بعينه موجود هنا كما سلم اليقم وذلك ان المحققين من الاصوليين على ان الامر
بالكلي ليس امرا بشي من جزئياته وان توقف عليهما من باب المقدمة ووجوبه من هذا الباب ليس من نفس الامر
فقط من دون انضمام شي اخر وبالجملة ما يمكن القول به الا بارتكاب عدم الفورية حتى فعل الواجب او بارتكاب
التكليف بما لا يطاق او جمع الواجب والحرام في شي واحد شخصي باعتبارين وهي في ذلك ما يقول الاصحاب
بما انتهى واجب من الوجه لهم الا ان يمنع كلية الكبرى فانه لم يقم دليل على ان كل ما يستلزم الحرام فهو حرام
مع انه يبعد تسليمه انما هو تحريم ما كان علة الحرام اذ هو مع كونه معلولي علة واحدة وبناء ذلك الجواب
على ان الترك امر وجودي فانه لو كان امرا عدميا لم يكن محتاجا الى العلة ولو كان عدما مضافا الى امر وجودي
وان ذلك الامر الوجودي ليس كليا صادقا على الاضداد الخاصة المامور به صدق الذاتي على افراده ولو
فالمنهي عنه نهي عن افراده يجب الحقيقة بناء على ان متعلق الاوامر انما هو الافراد دون الطبايع او نهي باب
المقدمة وانما قلنا صدق الذاتي على افراده لانه لو كان عرضيا بالنسبة الى الاضداد الخاصة امكن القول بان
ذلك الامر الكلي العرضي منهي عنه والاضداد الخاصة مباحة او مامور بها بناء على ان متعلق التكاليف انما
هو الامر الكلي دون المصاديق الجزئية نعم وان فعل الضد الخاص ليس علة لترك المامور به ولا مشاركا
له في العلة فان علة ترك الواجب انما هو وجود الصارف عنه وهو عدم الشوق والميل والرغبة اليه
لبعض الدواعي فقط دون فعل الضد فانه بالنسبة اليه انما يكون من المقارنات الاتفاقية ونسيان الظ

بالخصوص الترك

من التلازم شي لشي لو لم يكن علية المستلزم بالكسر للمستلزم بالفتح فلا اقل من احد الامرين اما علية المستلزم
له او الاشتراك في العلة فانه لا يمكن ان يتحد المتقارنين في الوجود ان يستلزم الاخر كما الحقه الشارح
فبتسليم ما هو فيه المجاز وان استعمل في غيره كان بطريق المجاز اللهم الا ان يقال ان هذا الجواب انما هو سبيل التنزل
والمماشاة للخصم فالجواب في الحقيقة انما هو منع استلزام فعل الضد ترك المامور به وقد يقال من جانب
المستدل بان فعل الضد المامور به لا ينفك عن وجود الصارف عنه وارادته وتنفك الارادة عن الصارف
ولو قلنا انه جزء فهي اما ان يكون معلولة للصارف عن المامور به او علة له او كلاهما يكونان معلولي علة ثالثة
او ليس بينهما علية ولا اشتراك في العلة والظ ان الاحتمالات الثلاث لا تجدي منع كلية الكبرى ولكن الجواب
عنه ايضا بان الصارف عن المامور به انما هو بملاحظة الضرر وتصوره فيه او الجزم به المانع عن الميل اليه وهو
غير ارادة الضد المشتمل على ملاحظة النفع وتصوره فيه او الجزم بحصوله فيه وهو واضح وليس بينهما علية
ولا اشتراك في العلة وعلى فرض من سلم الاشتراك في العلة يمكن الجواب بانا لا نسلم حرمة مستلزم الحرام الا اذا
كان علة له فانهما اذا كانا معلولي علة ثالثة فيجوز ان تكون تلك العلة من جهة استلزامها الحرام حراما
ومن جهة استلزامها المباح مباحا وللمستدل ان يقول لا يجوز ان يكون شي واحد شخصي علة للنقيضين كما لا
يجوز ان يكون علة للمتضادين ومع ذلك يمكن الجواب عن اصل الاستدلال بان فعل الضد انما يتوقف على الداعي
اليه وهو الارادة والعزم ليس كما ان العزم والصارف عن المامور ليس بينهما علية ولا اشتراك في
العلة وبعض كلام المصنف ان ارادة الضد مع الصارف عن المامور به من جملة ما يتوقف عليه فعل الضد
ومع ذلك فانه يعد حرمة ارادة الضد فانهم ومن الذي منع الكبرى مط بناء على عدم انحلال العقل
ان يكون المعلول حراما من دون ان يكون علته حراما وان يترتب العقاب على ترك العلة على ترك المعلول
خاصة دون علته كان ذلك المجيب سلم علية فعل الضد لترك المامور به نظرا الى عدم التخلف بينهما
او نحو ذلك بالنسبة للخصم فيه ان بعد وجود العلة يوجد المعلول ولا يتخلف عنها فان المعلول لا يتخلف
عن العلة التامة والا لم تكن العلة التامة علة تامة وهو ظ فالتخلف بالنسبة اليه انما يكون واجبا الى

عليه فالتكليف انما يتعلق بها في الحقيقة لانه تعبد بوجود العلة يوجد المعلول على سبيل الوجوب والاضطرار
فلا يحسن التكليف به فلا وجه للقول بايجاب العلة وحرمة المعلول نعم ومنه انقدح ان ذلك الجواب انما
يتجه اذا كان مراد المستدل من حرمة الضد انه يترتب العقاب على فعله كما في المحرمات الاصلية واما اذا كان
المراد بالحرمة الحرمة التي هي مقدمية دون الحرمة الذاتية فلا يتجه الجواب نعم وعن الثاني تارة بمنع كلية الكبرى اعني
وجوب مقدمة الواجب مطلقا [illegible] وبالمنع انما هو وجوبها اذا كانت سببا لذي المقدمة وترك الضد
الخاص ليس سببا للفعل الواجب وهو مبني على ان السبب انما هو الارادة والعزم على الفعل دون ترك
الضد وهو انه مع العزم على الفعل [illegible] نظرا الى عدم التخلف نعم وكذا تارة اخرى بمنع الكبرى مطلقا
قال ولم يقم عليه دليل يعتد به فافهم فان وجوب المقدمة انما كان ليتوصل بها الى فعل الواجب ومع امتناع
ذلك الواجب بوجود الصارف عنه وانتفاء الداعي اليه فلا فائدة في وجوب مقدمته وحصول الاثم عليه
بالمعصية [illegible] ثم لو حصل الميل والداعي الى الفعل وتوقف على ترك الاضداد الخاصة الخ وجعل
من باب المقدمة ويتفرع على ذلك انه لو اراد المكلف اداء الدين وازالة النجاسة من المساجد مثلا في
اثناء الصلوة وجب قطعها انتهى وذلك الجواب الاخير لصاحب المعالم ره وفيه ان الدليل الذي
اقيم على وجوب مقدمة الواجب انما يدل على وجوبها مطلقا ولا يختص بما اذا لم يكن للواجب صارف
فان قلت مع وجود الصارف عنه يكون ممتنعا فتكون مقدمته ايضا ممتنعا لامتناع وجود المعلول بدون
العلة قلت ذي المقدمة معلول المقدمة يجب الوجود دون العكس نعم وجوبه عليه لوجوبها ولو
قلنا بانه يعتبر في الاتيان بالمقدمة من حيث الامتثال قصد اتخاذها لاتخاذ ذي المقدمة فعلى هذا يمتنع
اتخاذ المقدمة مع الصارف عن ذي المقدمة نقول ان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار فان قلت مع
وجود الصارف عن الواجب لا فائدة في وجوب مقدمته قلت ان قلنا بترتب العقاب على ترك المقدمة
كترتبه على ترك ذي المقدمة فالفائدة جلية وان قلنا بعدم ترتب العقاب على تركها فالفائدة عدم ترتب
الثواب الذي كان يترتب على فعلها نعم ويمكن ان يقال ايضا ان الفائدة عدم الامتثال اذا كان الضد

للواجب

للواجب الموسع المضيق عبادة من جهة واجبة كانت او مندوبة [illegible] ان يقال يجوز اجتماع وجوب
الترك مع وجوب الفعل اذا كان احدهما واجبا في [illegible] ويجوز اجتماع الامر والنهي في الواجب التوصلي
كما اذا قطع الحاج الطريق بطريق حرام وفيه انه اذا قطع المسافة بطريق حرام يسقط الوجوب لانه كان للتوصل
الى ذي المقدمة واذا ارتفع الحاجة عنه فلا يبقى مطلوبيته لانها كانت للتوصل الى الغرض لانه يتحقق الامتثال فيهما
فلم يجتمع في قطع الطريق في الزمن المذكور الامر والنهي فتدبر ويمكن الجواب عن الدليل ايضا بان فعل [illegible]
به انما يتوقف على ارادته خاصة دون ارادته مع ترك الضد وان كانت لا تنفك عنه [illegible] فان يكن
ارادة الواجب علة لترك الضد كما انها تكون علة للواجب فتدبر وعن الثالث بانه يمكن اختيار الشق الثاني
ونمنع الجواز الدال على وجوب اداء الدين مثلا على الفور بما اذا لم يكن المكلف متلبسا بواجب كان
[illegible] تضييق وقت الفريضة يجب تقديمها قطعا ولا يكون اداء الدين مضيقا في تلك الحال وفي المدارك
بعد ان اجاب عن الوجوه الثلاثة [illegible] ومع ذلك فالقول بالاستلزام غير بعيد ويظهر من حال الامر
بالشيء في وقت معين كونه كارها لكل ما ينافيه في ذلك الوقت الا ان [illegible] الكراهة لنفس الترك لانها
حصل في ضمنه من الافعال وفي المقام ابحاث طويلة لا يحتملها هذا المقام انتهى [illegible] ان من يقول بحرمة
الاضداد الخاصة لا يقول بحرمتها لذاتها بل انما يقول بحرمتها لاجل الترك بمعنى ان الاضداد الخاصة لما كانت
ما يتوصل بها الى الترك المحرم صارت محرمة وليست محرمة لذاتها الا ان يقال ان الكلام في نفس الترك
لاجل التوصل والتعليل بل انما يكون [illegible] الاختصاص [illegible] ان الكراهة انما كانت متعلقة بالترك خاصة ويكون
تخصيصه [illegible] انه لم يقل احد من القائلين بدلالة الامر على النهي عن الاضداد الخاصة بان النهي يختص بالاضداد
ثم ويمكن الجواب عن الوجه الرابع بان بنائه على ان الامر بالشيء يدل على النهي عن ضده وهو الضد العام
وهو ممنوع كيف ولو دل عليه يلزم ان يكون الامر بالشيء تكليفات احدهما ايجابي والاخر تحريمي وهي
تستدعي ان يكون امتثال الامر امتثالين يترتب عليهما ثوابان ومخالفته مخالفتين يترتب عليهما عقابان
الا ان يقال بان ذلك النهي لا يترتب على امتثاله ثواب على حدة ولا على مخالفته عقاب على حدة وذلك

يجري في مقدمة الواجب ايضا وعليه يجري على القائلين بوجوب المقدمة اذ يستلزم ان يكون الامر بذي المقدمة
تكليفين ويكون امتثاله امتثالين ويكون امتثاله امتثالين يترتب عليهما الثواب ومخالفته مخالفتين
يترتب عليهما عقابان ومن جملتها الدلالة فانما يدل على النهي عن الامر الوجودي وهو ملزوم العدم السابق لان
الامر العدمي ليس له اختيار بل ما يتعلق به النهي ولو سلم ذلك ايضا فما ينتزع منه ذلك الامر العدمي
انما هو ضد الوجودي اعني المامور به دون اضداده الخاصة نعم وقال المحقق البهائي ره اقتضاء الامر
الشي النهي عن ضده العام مما لا ينبغي النزاع فيه واما الخاص فللمثبتين توقف الواجب على تركه فيجب واستلزام
فعله ترك الواجب فيحرم وفيهما كلام وللنافين تحقق الذهول حال الامر عن الاضداد الوجودية فلا
النهي عنها ونبه انه مستنبط منه كدلالة الاشارة فلا يضر الذهول مع اتفاقه فيا اصل ذلك الاصل لدو
للبحث من الجانبين مجال واسع ولو ابدل النهي عن الضد الخاص بعدم الامر به فيبطل لكان اقرب انتهى
وقال بعض المحققين في الجواب عنه فيه اولا ان ذلك على تسليم صحته انما يتم في العبادات واما في المعاملات
فلا يتم مطلقا وثانيا بانه يمنع اقتضاء عدم الامر مطلقا اذ الذي يقتضيه الامر بالشي عدم الامر بالضد اذا كان مضيقا
واما اذا كان موسعا كما هو المفروض فلا وكذلك الحال في اجتماع الامر المضيق والامر الموسع فان معنى الموسع انه
يجب ان يفعل في مجموع ذلك الوقت بحيث لو فعل في اي جزء منه امتثل ولم يتعين عليه الاتيان في اول
معين من انائه فح وهذا نظير بامجى بحقيقه من جواز اجتماع الامر والنهي في الشي الواحد مع تعدد
الجهة فان ذلك من سوء اختيار المكلف انتهى وفيه نظر ولنا وجه اخر لعدم صحة الضد اذا كان عباديا
وهو انه اذا قال السيد لعبده افعل ذلك الفعل في هذا اليوم ثم قال في ذلك اليوم قبل ان ياتي
العبد بالمامور به افعل ذلك الفعل اعني الفعل الاخر بمجرد فوريته يفهم اهل العرف منه التخصيص
وكذلك اذا كان الامر الثاني موقتا كما اذا قال افعل ذلك الفعل في الزمان المعين من اليوم والمراد
بالتخصيص ان زمان الفعل الثاني المامور به فورا او في الوقت المعين خارج عن زمان الفعل الاول
المامور به موسعا وذلك الوجه وجيه لم ار احدا سبقني اليه واحتج الباقون للدلالة بوجوه
جمهور المعتزلة

جمهور المعتزلة وكثير من الاشاعرة ومحققوا الفريقين من المتاخرين كما في المنية ومنهم العلامة في النهاية بان
الامر قد يغفل عن الاضداد الخاصة الوجودية فلا يكون ناهيا عنها قال العلامة ره في النهاية احتج القائلون
بعدم الاستلزام بان الامر بالشي قد يكون غافلا عن ضده والنهي يستلزم الخطور فان امر ولم يكن ذاهلا
عن اضداد المامور به فلا يتم بذلك وغير من اضداده مقصودة لان من جنب العلم انه لا يمكن فعل المامور
به الا بترك اضداده فيكون ترك اضداده الا بفعل المامور لزم يجمعها مرة الوجود لا لحكم ارتباط الطلب
المامور به
به حتى لو تصور على المحال الجمع بين القيام والقعود واذا قيل له قم فجمع كان ممتثلا لانه لم يات من الواجب
القيام ودقها وجده قال الغزالي من ذهب الى هذا المذهب لزمه فضايح الكعبي حيث انكر المباح وقال
ما من مباح الا وهو ترك الحرام فهو واجب فيلزمه وصف الصلوة بانها حرام اذا ترك بها الزكوة الواجبة
ثم اعترض على نفسه بان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب ولا يتوصل الى الشي الا بترك ضده فيكون واجبا
فاجاب بانه واجب وانما الخلاف في ان ايجابه هل هو عين ايجاب المامور به او غيره والجواب المنع
من ايجاب الشي حال الغفلة عن تركه لما بينا من ان الوجوب ماهية مركبة من امرين احدهما المنع من الترك
فلا يتحقق من دونه اما الاضداد الوجودية فانه يكون الغفلة عنها وذلك لا ينافي الشي لذاته بل لكونها
مستلزمة عدم ذلك الشي فالمنافاة بالذات انما هي بين الشي وبين ذلك العدم اللازم اما بينه
وبينها فانها بالعرض سلمنا ان الامر بالشي قد يكون غافلا عن ضده لكن كما ان الامر بالصلوة امر بمقدماتها
وان غفل عنها فلنفرض هنا سلمنا على ان هذا انما يرد على من قال بان الامر بالشي نهي عن ضده مطلقا اما المعنى
حيث قيدنا ذلك بشرط حضور الضد فلا والعجب ان الغزالي حكم بان الامر بالشي ليس نهيا عن ضده
ولا يتضمنه ولا يستلزمه ومع ذلك اجاب عن اعتراضه بما ذكره والالزام الفضيح انما يتم بان المباح منهي
لذاته اما اذا قلنا انه منهي عنه لاستلزامه ترك الواجب فلا امتناع فيه وكذا استبعاد القسم في تحريم
الصلوة اذا استلزمت ترك واجب اخر وان كانت واجبة لذاتها لامكان اجتماع الوجوب والتحريم
بالنظر الى جهتين على انا نمنع وجوب ما يمنع واجبا اخر انتهى كلامه اعلى الله مقامه وقد يستدل

على عدم الدلالة بانه لا يقال عرفا لمن امر شخصا بالقيام انه نهاه عن القعود وقد يستدل على الدلالة
بعكس ذلك قال الشهيد الثاني ره في تمهيد القواعد ولو قال ان خالفت نهيي فانت علي كظهر
امي ثم قال لها قومي فقعدت بني الحكم على ان الامر بالشيء هل هو نهي عن ضده ام لا فذهب بعض من جعله
نهيا الى وقوع الظهار والاظهر المنع مطلقا اذ لا يتحقق في العرف لمن قال قم انه نهى ويمكن الايراد عليه بانه
يمكن ان يكون ذلك لان اللزوم لم يكن بينا بالمعنى الاخص ولان النهي حقيقة في النهي الصريح او ظاهر
فيه فتامل اصل اعلم ان صاحب المدارك قال في المقام والذي يجتمع من الاخبار وكلام الاصحاب انه
يستحب للصلوة والطواف المندوبين وعد ما ذكره المصنف ره وما اضافه اليه الاصحاب القاضي لطلب
الفضل والغضب ثم قال وقد ورد بجميع ذلك روايات الا ان في كثير منها قصورا من حيث السند
وما قيل من ان ادلة السنن يتسامح فيها بما لا يتسامح في غيرها فمنظور فيه لان الاستحباب حكم شرعي فيتوقف
على الدليل الشرعي كسائر الاحكام انتهى ولما كان تلك القاعدة وذلك الاصل من الاصول من القواعد المهمة
والاصول المعظمة ولم يتعرض له الاصوليون في كتبهم الاصولية وهي قد بسطنا [illegible] الحجج والطائفة في
رسائل فلا باس ان نذكرها ما حررناه مع اضافة ما ينبغي لنا في البين اقول المشهور من جماعة منهم الشهيد
الثاني ره والسيد المحقق الداماد والمحقق الخراساني والمحقق الخونساري ان التسامح في ادلة السنن
مشهور بين الاصحاب بل قال الشهيد ره في شرح البداية في علم الدراية وجوز الاكثر العمل بالخبر الضعيف
في نحو القصص والمواعظ وفضائل الاعمال لا في نحو صفات الله تعالى واحكام الحلال والحرام وهو حسن حيث
لا يبلغ الضعف حد الوضع والاختلاق [illegible] المشهور بين المحققين من التساهل بادلة السنن وليس في
المواعظ والقصص غير محض الخبر انتهى وقال السيد المحقق في الرواشح الاشهر الذي عليه الاكثر من اصحابنا
ومن العلماء العامة انه يجوز العمل بالحديث الضعيف وروايته من دون بيان ضعفه في نحو المواعظ
والقصص وفضائل الاعمال الواجبة وسنن الاذكار المندوبة والاعمال المستحبة وبالجملة في العبادات
المندوبة وثوابها حيث لا يبلغ الضعف حد الوضع والاختلاق قاله قوم من العامة وهطن من اصحابنا

ولا اعتداد بهذه

ولا اعتداد بهذا اذ الموضع المختلف اذا ثبت كونه موضوعا مختلقا خرج من القسم ولذا كان في جرم النسخ
فيه انتهى وقال المحقق السبزواري ره بعد نقل كلام صاحب المدارك ره ولا يبعد ان يقال لا يضر ضعف الاسناد
بعد الاشتهار [illegible] لكن الظاهر ان الشهرة يجبر كسر ضعف السند الشهرة بين المتقدمين
من الاصحاب لا المتاخرين منهم ودعواها في جميع المواضع المذكورة غير ظاهر نعم يمكن ان يقال ادلة السنن
مما يتسامح فيها بينهم بناء على ما ورد من الائمة عليهم السلام باسانيد مختلفة فيها الحسن والصحيح وان اختلفت الفاظ
الحديث وعبارته ان من سمع شيئا من الثواب على شيء فصنعه كان له وان لم يكن على ما بلغه انتهى وقال
المحقق الخونساري انه قد اشتهر بين العلماء ان الاستحباب انما يكتفى فيه بالادلة الضعيفة وقد نسب
الى المصنف ره انكار ذلك حيث قال في المنتهى في بحث الاغسال فان بعض الحنفية يستحب للصبي
اذا ادرك الغسل ولا اعرف له دليلا ولا شك ان الاستحباب حكم شرعي فيتوقف على الدليل ونحن في ذلك
البحث انتهى وليس على [illegible] والمنزل عليه اذا [illegible] الغسل [illegible] الاستحباب لانهما انما هو لعدم
ورود نص يصلح للحكم بالاستحباب لان الاستحباب مثل الوجوب والحرمة يتوقف على النص الصحيح [illegible]
ليس فيهما ذلك ولو نسب ذلك الى الشهيد ره لكان اولى لانه قال في الذكرى يستحب الغسل
لما ذكر بعض الاصحاب وعد الى ان قال [illegible] روى الغسل رواه المعلى بن خنيس عن الصادق ع وفي
المعلى قول مع عدم اشتهاره وقد اورد عليه صاحب المدارك ره ما نقلناه عنه وقد اجيب عنه بوجوه
منها ما اجاب به الشهيد ره في شرح البداية من انه لما ورد عن النبي ص من طرق الخاصة والعامة
انه قال من بلغه عن الله فضيلة فاخذها وعمل بما فيها ايمانا بالله ورجاء ثوابه اعطاه الله تعالى
وان لم يكن كذلك وروى هشام بن سالم في الحسن عن ابي عبد الله ع قال من سمع شيئا من الثواب
على شيء فصنعه كان له اجره وان لم يكن على ما بلغه [illegible] المضمون بطريق
صحيح عنه ع انتهى كما عرفت ويحتمل ان يكون عبارته من الرواية المذكورة انتهى حيث قال الشيخ الحر
في الوسائل انه رواه ابن طاوس ره في كتاب الاقبال نقلا من كتاب هشام بن سالم الذي هو

[illegible]

من جهة الوصول عن المعصوم فان الظاهر انه رواه عن الكتاب بلا واسطة وان الكتاب المذكور كان معروفا
في زمانه وينبّه المحقق الخوانساري ره وقد ذكر بعض العلماء ورود هذا المضمون بطرق صحيح ولم اره
في الكتب الاربعة المعتبرة ولكن رايته في كتاب المحاسن للبرقي ولعله اراد ذلك وينبه نقل الشيخ حسين بن
الشهيد ره بحثه عن ان ما في سند ابراهيم بن هاشم حسن كما هو المشهور والا فالرواية في الكافي بسند
صحيح فانه رواها الكليني ره عن علي بن ابراهيم عن ابيه عن ابن ابي عمير عن هشام بن سالم عن ابي عبد
الله عم وفي المحكي عنها لعين لفظ ان والرواية مروية بطرق متعددة بلغت حد الاستفاضة الا ان
في بعض الطرق هكذا من بلغه شيء من الثواب على شيء من الخير فعمل به كان له اجر ذلك وان كان
رسول الله صلعم لم يقله وفي بعضها من بلغه ثواب من الله تعالى على عمل ففعل ذلك العمل التماس ذلك
الثواب اوتيه وان لم يكن الحديث كما بلغه والشيخ الحر ره عنون الباب الذي ذكر فيه الروايات بباب
استحباب الاتيان بكل عمل مشروع روي له ثواب عنهم عليهم السلم وفي هذا الجواب ان جواز التعبد
بالخبر الضعيف الظاهر الدلالة على رجحان الفعل او الترك مع عدم العلم بالوضع والاختلاف او جواز
التعبد بالخبر الضعيف الذي لم يعلم مع العلم بالوضع والاختلاف او جواز التعبد بما يتضمن
الثواب على الفعل او الترك وان كان قول بعضهم من المسائل الاصولية او الكلامية وفي صحة التمسك
بالخبر على المطالب الاصولية والكلامية نظر وان كان صحيحا او مشهورا فتم وانه يحتمل ان يكون المراد
بالخبر الحسن وما في معناه ان من ضيع من الواجبات والمندوبات التي ورد في الاخبار ان عليها الثواب
الفلاني بعد ثبوت حكمه التكليفي بالدليل الشرعي من القرءان او الاجماع او الكتاب او السنة
كان له ذلك الثواب كما ورد عن النبي صلعم من قرا ونزلهم قل انما انا بشر مثلكم يوحى الي انما الهكم
اله واحد الاية سطع له نور الى المسجد الحرام حشو ذلك النور ملائكة يستغفرون له حتى يصبح
وعن ابي عبد الله عم من قرا سورة الهيكم التكاثر في فريضة كتب له ثواب مائة شهيد ومن قراها
في نافلة كتب له ثواب خمسين شهيدا وامثال ذلك في الواجبات والمندوبات مما ورد في الصوم

والعمل والصلوة

والعمل والصلوة والزكوة والصوم والحج والجهاد وقراءة القرءان وصلة الارحام والصدقة والدعوات وغيرها
من الواجبات والمندوبات وما يرجحه انه صلعم قال فضيلة او ما في معناه ولا ريب ان الفاعل المختار يقدم
على فعل الا اذا اعتقد فيه النفع وانه الظن بحصول النفع فيه وحصول ذلك فيما نحن فيه انما هو اذا
علم رجحان اصل الفعل او ظنه كيف لا والعبد العاقل لا يقصد التقرب بالسيد وبمولاه الا بما علم او ظن
ارادته منه وبالجملة الظاهر ان تلك الروايات اخبار عن ترتب الثواب المقدر للعامل المتقرب الى الله
تعالى بالعمل بازاء ما ورد في الاخبار عليه وليس طلبا للفعل ما ورد في الاخبار ان لفاعله الثواب الفلاني
على سبيل الندب كيف وهو رجحان في رجحان فان قلت الالا نقول انها ليست على حقيقتها من الخبرية بل
نقول انها انما تدل على مطلق الرجحان بالالتزام واذا ثبت اصل الرجحان يتم الاستحباب باصالة البراءة
من الزايد قلت لا نسلم ذلك بل انما هي تدل على ترتب الثواب على ما ثبت حكمه في الخارج سواء كان وجوبا
او ندبا ولا تدل على شيء سواه ولو سلم فالرجحان اللازم انما هو رجحان ما يختاره العبد من الفعل
والترك بسبب اعتقاد رجحان العمل بما يتضمنه كل خبر ضعيف وان لم يحصل له اعتقاد رجحانه وكان
ذلك خارج من مدلول الخبر فتم فانه دقيق ولئن سلم فالمطلوب انما هو احد الامرين اعني الوجوب
والندب دون الندب المشترك والاصل نسبته اليهما واحدة فتم ولعله تكفي من العلامة المجلسي ره
في رجحان الاحتراز الميل الى ما ادعيناه لظهوره من الخبر فانه قال وقد اورد على ما ذكره الاصحاب كثيرا
من الاستدلال بالاخبار الضعيفة والمجهولة على السنن والاداب واثبات الكراهة والاستحباب بوجوه
وعد منها ان تلك الروايات لا تشمل العمل الوارد في خبر ضعيف من غير ذكر ثواب فيه فقال في الجواب
ان الامر بشيء من العبادات تستلزم ترتب الثواب على فعله فالخبر يدل على ترتب الثواب بالالتزام وهذا
يكفي في شمول تلك الاخبار له وفيه نظر انتهى وكذا من المحقق الخوانساري ره كما نقله بعد الجواب
عن الايراد بان الحكم بالاستحباب فيما ضعف سنده ليس في الحقيقة بذلك المسند الضعيف بل بما
رواه ثقة الاسلام ره في الكافي الى ان قال وقد يخدش الجواب بعد صحة الاحتجاج بامثال هذه الاخبار

بان مفاد الروايتين انه اذا روى ان في العمل الفلاني ثوابا كذا منه فعمل احد ذلك العمل رجاء لذلك
الثواب فانما يؤتى به وان كان ما روى خلاف الواقع لا انه اذا روى اصل العمل انه يعمل لكان الاتي به
مثابا والفرق بينهما واضح واجاب بالجواب المذكور بالشرح صفه ثم قال وبالجملة فالجواب لا يخلو عن شائبة
انتهى ثم لو حمل الخبر على ما حمل عليه المستدلون به يوجب تخصيص عمومها بالمجتهد وهو مع كونه تجوزا
تخصيص بغير مخصص وذلك لانه لما ان يفيد والعمل بما ثبت رجحانه من الخارج فلم يثبت بالرواية
المدعى او لا يفيدونه فاما ان يقولوا ان العامي الذي سمع الثواب على شيء لم يثبت له رجحانه بالدليل
الخارج ان صنعه كان له ذلك الثواب فهو خلاف الاجماع ظاهرا لان التقييد بالفعل موقوف على العلم
بحجية التقييد به والعامي يعلم ذلك الا من قبل المجتهد واما ان يقولوا ليس له ذلك الثواب فلابد
ان يكون المراد بالوصول المجتهد فقط فان قلت ان ذلك وارد عليك فان التقييد بالخصوصية التي تضمنها
بعض الخبر المتضمن للثواب من الوقت الخاص او العدد الخاص او غيرهما موقوف على العلم بحجيتها و العامي
لا يعلم ذلك الا من قبل المجتهد قلت بعد ما ثبت اصل الرجحان عند العامي لا يقبح في العمل اعتبار
بعض الخصوصيات المستندة الى المعصوم ع كذا ورد امثال ذلك بالفاظ العموم ثم لو دل الرواية انما
بانيه على الجزئية فدلالتها على الرجحان ليست بالمطابقة والتضمن وهو ظاهر والالتزام ممنوع لعدم الاجماع
من ترتب الثواب المتفرد على الفعل رجحانه زايدا عن الرجحان الذي افاده ما يدل على الثواب الفرد
سيما الرجحان الاستحبابي كما هو المدعى او ليست بانيه على حقيقتها بل مجاز في الامر وهو خلاف الاصل
ومع ذلك لا يتحد وجها لحمل الامر على الاستحباب سواء قلنا ان الخبر المستعمل في الامر حقيقة في الوجوب او
القدر المشترك بينه وبين الاستحباب اللهم الا بضميمة الاصل او ان يقال دلت القرينة على ان المراد من
الخبر الامر الاستحبابي ثم دلالة الرواية انما تضمن ان من سمع شيئا من الثواب فهو لا يجزيه فيما يدل على الثواب
بالالتزام مثل ان العمل الفلاني مستحب او لا او بالفعل فان في شمولها لليس سماع الثواب حقيقة كلام
ما يدل على الثواب في الفعل خاصة كما في الاولى وعلى الثواب في الفعل والعقاب على الترك كما في الثاني

وان الساعين في المساهلين

وان الساعين والمساهلين في الاداب والسنن اما ان يكون بناؤهم على جواز التمسك بخبر الواحد على المطالب
الاصولية او لا يكون بناؤهم عليه فان كان على الثاني فلا يجوز لهم التمسك بالروايات وان كان على
الاول فاما ان يكون بناؤهم في الاحكام الشرعية الفرعية بعد انسداد باب العلم على الدلائل الشرعية
او على الظن فان كان بناؤهم على الاسباب فاكثرهم لا يعمل بغير الخبر الصحيح كما قال الشهيد ره في شرح
البداية ولو كان مخبرا بالشهرة لوجود المانع وهو الفسق فلا يجوز لهم الاستدلال بالروايات المذكورة على
التسامح والتساهل في الاداب والسنن الا ان يقال بان فيها الصحيح والخبر الصحيح حجة ولو كان في غير الكتب
الاربعة دون لا يقول بالصحة او ينكر صحة الاحتجاج بما في غير الكتب الاربعة لا يمكنه الاحتجاج بتلك الاخبار
على التسامح الا ان يدعي ان الروايات متواترة بالمعنى وهو مشكل جدا وان كان بناؤهم على الظن فالدليل الذي
اقيم على حجية الظن انما يدل على حجيته في الاحكام الفرعية دون الاصولية فان حجية الظن في الاحكام
الاصولية راجعا الى العقل بالاجتناب وحجية الوهم فتدبر وان الاستدلال بتلك الروايات لو تم لدل على
ان من سمع شيئا من الثواب على عمل سواء كان واجبا او مندوبا فعمله كان له ذلك الثواب من غير
فرق بين الواجب والمندوب فيلزم في الجواب ان الرواية لا تدل على الوجوب بعد السماع اذ غاية ما تدل
عليه انه اذا فعل احد بعد السماع يكون مثابا وذلك لا يستلزم رجحان فعله لاحتمال ان يكون الفعل
مستحبا وهو خلاف طريقة المستدل بل يدل على خلاف الطريق الذي اختاره اما كونه خلاف طريقة المستدل
فلان المراد منه انه لا يفيد الا الاخبار عن ترتب الثواب على العمل وهو لا يدل على الاستحباب فكيف يثبت
به على استحبابه فان قلت ان ترتب الثواب على العمل وهو لا يدل على الاستحباب فكيف يثبت به
على الاستحباب فان قلنا ان ترتب الثواب عليه لا ينفك عن رجحانه ولما لم يفد ترتب العقاب على تركه
يلزم الاستحباب قلت عدم افادة ترتب العقاب على تركه لا يستلزم افادة عدم ترتب العقاب عليه بل هو اعم
منه ولعل سر التعميم ان ما يترتب عليه الثواب اعم من ان يكون واجبا او مستحبا فان قلت اذا ثبت
اصل الرجحان تنفى الوجوب باصالة عدمه فيتعين الاستحباب قلت انا لا نقول ان الروايات المذكوره

تدل على وجوب العمل بمضمون ما يتضمن الثواب على عمل حتى نقول انه خلاف الاصل بل نقول انها تدل
على ان من صنع ما بلغه ان فيه الثواب له ذلك الثواب ان كان واجبا فثواب الواجب وان كان مستحبا
فثواب المستحب نعم اما كونه على خلاف طريقتنا فلانا قد قررنا ان معنى الرواية ان من صنع شيئا من الواجبات
والمندوبات التي ورد في الاخبار ان عليها الثواب الفلاني كان له ذلك الثواب ثم يتوجه على المجيب
ايضا انها انما تدل على ان للعامل ثواب ما بلغه ان كان واجبا فثواب الواجب وان كان مستحبا
فثواب المستحب فلو كان يفيد استحباب العمل فيلزم ان لا يترتب عليه ثواب الواجب وان كان اصل الفعل
واجبا كما في الاخبار الواردة في تقدير ثواب بعض الافعال الواجبة بل انما يترتب عليه ثواب المستحب
لاختصاص الواجب بمصلحة زائدة مفقودة كما في الحديث القدسي ما تقرب الى عبدي بمثل اداء ما
افترضت عليه فلم يترتب عليه ثواب ما بلغه فتعين انها لو دلت على الاستحباب يلزم تقييد العمل بالشيء
والخبر بما لم يثبت وجوبه في الخارج ومع ذلك يصح اثبات وجوبه بذلك المعنى الخبر المتضمن للثواب كما
اذا كان حجة على وجوب العمل فانه لا يجوز الحكم بالاستحباب فيهما لاستعمال اللفظ في المعنى الحقيقي
والمجازي نعم ثم ان المجيب فعلى هذا اذا ادعى الامر او وجوب شيء بطريق ضعيف لكان فعله مستحبا
لما ذكرنا وما نرى بقيد الاستحباب من حمل الروايات الضعيفة الدالة على الوجوب مرجحا او ظاهرا او
احتمالا مساويا للندب على الاستحباب انما هو بمعنى ان الحكم بالنسبة الينا الاستحباب لما عرفت لانهم
يحملون الامر في الرواية على الاستحباب انتهى والظاهر ان المراد ان الحكم بالاستحباب شيء بعد ورود الامر
بطريق ضعيف او ما يتضمن الاخبار عن وجوبه كذلك بسبب دلالة الاخبار على استحباب العمل كما ورد
وفيه ما ذكرنا وان كان المراد به ان الحكم باستحباب العمل بسبب الامر الوارد في الخبر الضعيف من قبيل
الحكم بملكية المال لمن في يده وصحة فعل المسلم وطهارة الثوب والبدن ما لم يعلم بالنجاسة كما
هو صريح بعض اجلة الاصحاب كما هو في النظر الان بمعنى ان الشارع المقدس كما جعل اليد دليل
الحكم بالملكية وسببه وفعل المسلم سبب الحكم بالصحة والطهارة السابقة سببا للحكم بها ما لم يعلم

بالنجاسة ظاهرا

بالنجاسة ظاهرا كذلك جعل ورود الرواية المتضمنة للامر بالشيء والاخبار بوجوبه سببا للحكم باستحبابه
حيث اتفق فيه اولا ان الروايات المذكورة لا دلالة فيها على السببية اصلا وثانيا ان السببية في
الامثلة المذكورة انما تكون في الحكم الشرعي التكليفي والسببية فيه من قبيل السببية في الدلوك لوجوب
الصلوة وليس ما يتضمن الثواب من ذلك القبيل وثالثا ان جعل الشيء سببا لشيء يحتاج الى علاقة
بينهما وهي ليست بين الامر بالشيء واستحبابه بخلاف اليد والملكية والاسلام والصحة نعم ورد اجماعا
ان جعل الاخبار الضعيفة المتضمنة للامر بالعبادة من قبيل الاسباب الشرعية للحكم بالاستحباب وكذا
جعل الاخبار الضعيفة المتضمنة للنهي عن عمل من قبيل الاسباب الشرعية للحكم بالكراهة خلاف
طريقة الفقهاء وسيرتهم في الاستدلال انتهى انهم يقولون ان الرواية محمولة على الاستحباب او الكراهة
يلزم الحكم بهما بالخبر الضعيف ولو كان الحكم به خلاف المشهور ونادرا لا يمكن الحكم بالخبر الصحيح
يحصل بحجية الاخبار بحضره فيه ولو كان على خلاف المشهور وهو خلاف الاجماع ظاهرا فان قلت
ان الروايات السابقة كما تدل على سببية الخبر للحكم بالاستحباب والكراهة كذلك تدل على سببية الشهرة للحكم
بها ففي الصورة المفروضة يتعارض الخبر والشهرة ويقدم الشهرة وعليه قلت على هذا يلزم ان يجعل معنى الخبر
من سمع شيئا من الثواب على شيء سواء كان المسموع رواية عن رسول الله او احد من الائمة عليهم السلام او
قول بعض الفقهاء سواء كان من اصحابنا او من العامة مشهورا او غير مشهور والظاهر انه خلاف المشهور
سلمنا ان معنى الخبر ذلك ولكن معنى القول بكون الخبر سببا للحكم لا يلزم تقديم الشهرة عليه لانه انما يثبت
القول بحجية الظن فان قلت ان معنى الخبر ان من سمع شيئا من الثواب على شيء فصنعه كان له وان
لم يكن على ما بلغه اذا كان من رسول الله او احد من الائمة ع ولم يكن خلافه مظنونا لقيام بعض القراين
كما ذكره المحقق البهائي ره في الاربعين وظاهر الاطلاق ان ظن صدق الناقل غير شرط في ترتب الثواب
فلو تساوى صدقه وكذبه في نظر السامع دخل تحته بلا ريب نعم يشترط عدم ظن كذبه لقيام بعض
القراين انتهى قلت انا لم نجد قرينة تدل على التقييد المذكور الا ان يقال انه يكفي فيه الشهرة فان

بين الفقهاء عدم الاحتجاج بها على الاستحباب والكراهة بكل خبر يتضمن الامر والنهي وان كان المظنون
انه كذب فعلى هذا يلزم تقييد الخبر بما لا يكون الخبر مظنون الكذب وما لا يكون مظنون الصدق فان الخبر
المظنون الصدق اذا كان ظاهرا في الوجوب كالامر او في الحرمة كالنهي يعمل بمقتضى ظاهره ولا يحمل
على الاستحباب والكراهة الا عند من يقول بالظنون المخصوصة يعني يتمسك بالاسباب الشرعية في
الحكم بالوجوب والحرمة فيصير مدلول الخبر ان من سمع شيئا من الثواب على شيء اذا لم يكن المسموع
مظنون الكذب ولا ما يتضمن الامر او النهي او ما يقوم مقامهما او كان مظنون الصدق فان ما كان كذلك
فمدلوله ليس الوجوب والحرمة بل ولا ما يكون ظاهرا في الاستحباب او الكراهة وكان مظنون الصدق فانه
يحصل منه الظن بما في نفس الخبر فيستحق كان له وان لم يكن على ما يفيده الفاظه او ذلك المعنى لا يفيده
احد من الخبر ومع ذلك يكون على ذلك التقدير قليل الفائدة فان ما لا يكون مظنون الصدق ولا
مظنون الكذب قليل فان كل ما في الكتب الاربعة للمشايخ الثلاثة مظنون الصدق اذا لم يكن
له معارض بل ولو كان له معارض فانه انما يقدح في دلالته لا في سنده بل وما في غيرها ايضا اذا
اعتضد ببعض المعاضدات وسلمنا ان السببية ما يتضمن الثواب الحكم بالاستحباب وجواز الاعتقاد به ايضا
منوط بالعلم والاطلاع على ما يدل على ترتب الثواب على العمل فيلزم تقييد اطلاقه بالاطلاع والعلم
به ولو جوزنا ذلك التقييد فهو يوجب التقييد الركيك والاقدام بتقييد السببية بل انما يكون
اجتهادا منهما في بعض المسند كالبعض لساعدها سابقا انه يخالف ما يقتضيه المسند كل عليهما
بالاحتياط وبالاجماع فان الظاهر ان الاجماع ليس على السببية ولو حمل الرواية على ما اخترناه لا يجب
التعارض بينها وبين الاية الكريمة اذا جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا الدالة على عدم العمل بخبر الفاسق بدون
تبيينه فان قلت انك تعمل بالخبر في خصوص ترتب الثواب عليه قلت انا نعمل بما افاد الرجحان
من الادلة الشرعية وبسبب ورود الخبر الضعيف في ترتب الثواب المخصوص عليه ورجحانه منه
فالخبر الضعيف انما صار سببا لرجاء الثواب من الفعل الذي ثبت رجحانه بالدليل الشرعي وبخبر فيه

بخلاف العمل بمقتضى

بخلاف العمل بمقتضى الخبر الضعيف الذي يدل على رجحان الفعل فانه فيه احتمال التشريع فيحرم حملها
على ما اختاره المخالف لان الاية تدل على انه يجب التبين عن خبر الفاسق سواء كان في السنن
وفضائل الاعمال او في غيرها والرواية تدل على انه لا يجب التبين عن حال الراوي في السنن و
فضائل الاعمال سواء كان فاسقا او عادلا وتخصيص الاية بالرواية ليس باولى من تخصيص الرواية
بالاية ثم قيل ويمكن الجواب بان الاية دالة على عدم العمل بخبر الفاسق بدون التبين والعمل بالخبر
الضعيف فيما نحن فيه بمجرد ورود الرواية ليس عملا بلا تبين ومخصصا ظاهرا مع ان بينا ان بينهما عموما من
وجه خصوصا من وجه لا وجه لذلك التوجيه ويتوجه عليه ايضا ان الحكم بالاستحباب لما ورد بخبر الفاسق بالرواية
الاخرى ليس عملا بالخبر مع التبيين فان مدلول الخبر انما هو الوجوب دون الاستحباب وكذلك حال الحكم با
لكراهة بالخبر الضعيف المتضمن للنهي نعم لو قيل ان التبين انما يجب اذا كنا نعمل بما افاده الرواية الضعيفة
ونحن لا نعمل بمقتضاها بل انما جعلناها امارة الاستحباب والكراهة كما ان اليد امارة الملكية والاسلام
امارة الصحة يندفع ذلك المحذور انه لو تم لجرى في القول بالتسامح فانه اذا اقيم دليل على حجية التسامح
بالاخذ بالخبر الضعيف والعمل به في السنن فيسقط القول بالتسامح وهو عين مدعى صاحب المدارك
رحمه الله وقد اورد عليه ايضا انه انما يفيد مجرد ترتب الثواب على ذلك الفعل وهو غير المدعى ومنها
ما نقل سيد المحققين السيد محمد باقر الداماد رحمه الله في الرواشح عن بعض المعروفين بالتبحر في العلوم
النقلية من ظاهر المشهور في مذهب الشافعي وهو انه اذا وجد حديث ضعيف في فضيلة عمل من الاعمال
ولم يكن هذا العمل مما يحتمل الكراهة والحرمة فانه يجوز العمل به ويستحب لانه مأمون الخطر ومرجو النفع
اذ هو دائر بين الاباحة والاستحباب فالاحتياط العمل به رجاء الثواب واما اذا دار بين الحرمة والاستحباب
فلا وجه لاستحباب العمل به واما اذا دار بين الكراهة والاستحباب فمجال النظر فيه واسع اذ في العمل
دغدغة الوقوع في المكروه وفي الترك مظنة ترك المستحب فليتنظر ان كان خبر الكراهة
اشد بان يكون الكراهة شديدة والاستحباب المحتمل ضعيفا فحينئذ يترجح الترك على الفعل فلا يستحب العمل

به وان كان حظر الكراهة اضعف بان يكون الكراهة على تقدير وقوعها كراهة ضعيفة دون مرتبة ترك
العمل على تقدير استحبابه فالاحتياط في العمل به وفي صورة المساواة يحتاج الى نظر تام والظن انه يستحب ايضا
لان المباحات تصير بالنية عبادة فكيف ما فيه شبهة الاستحباب لاجل الحديث الضعيف فجواز العمل
واستحبابه مشروطان اما جواز العمل فبعدم احتمال الحرمة واما الاستحباب فبما ذكرنا مفصلا لكن بقي شيء
وهو انه اذا عدم احتمال الحرمة فجواز العمل ليس بجعل الحديث اذ لو لم يوجد الحديث يجوز العمل
لان المفروض انتفاء الحرمة يعني الحديث ينفي احتمال الحرمة لانا نقول الحديث الضعيف لا يثبت به
شيء من الاحكام وانتفاء احتمال الحرمة يستلزم ثبوت الاباحة والاباحة حكم شرعي فلا يثبت با
لحديث الضعيف وحاصل الجواب ان الجواز معلوم من خارج والاستحباب ايضا معلوم من القواعد
الشرعية الدالة على استحباب الاحتياط في امر الدين فلم يثبت شيء من الاحكام بالحديث الضعيف بل
اوقع الحديث الضعيف شبهة الاستحباب فصار الاحتياط ان يعمل به واستحباب الاحتياط معلوم من
قواعد الشرع انتهى واختار ذلك الجواب بعض اعيان مشايخنا المتاخرين ره واجاب عنه سيد
المحققين ره بانه ان رام بايقاع الحديث الضعيف الشبهة ايقاعها الوهم او الشك كان على ما ادعاه
لكنه غير مجد وليس ذلك استحباب العمل اصلا وليس وهم الجنابة او النوم مثلا او الشك في احدهما
بعد تيقن الغسل او الوضوء يوجب استحباب تدارك العمل باستحباب حكم اليقين لزوم استحباب الاحتياط
في الدين وان رام به ايقاعها العلم او الظن فهو اول المسئلة وحريم النزاع بل من المستبين انه
ليس كذلك ولو كان لكان يتم اثبات الحكم به والمفروض المتفق على تسليمه وادعائه خلافه والحق
في تشريع الاحتياط مطلقا بحسب سنن وكلام دائر على السنة الفقهاء والاصوليين واذا قال بالتشريع
فذلك مختص بحيث يثبوت شغل الذمة بالتكليف لدليل يا فضي ومدرك شرعي حتى يكون الاحتياط
لحصول البراءة والخروج عن العهدة على اليقين والنقل هنا في اصل ثبوت الاستحباب بالحديث الضعيف
والعمل بمقتضاه من بدو الامر ولا خلاف في عدم جواز الاحتياط في الدين بالعمل بمقتضى احتمال

الموهوم او المشكوك

الموهوم او المشكوك فيه ابتداء من غير نهوض دليل شرعي اجماعا وايضا المباح انما يصير عبادة بالنية
اذا كان له من جهة المنوية استحبابا ثابتا من تلقاء الشرع لا اذا ما لم يكن مستحبا شرعيا بجهة من
الجهات اصلا وايضا التردد بين الحرمة او الكراهة او الاباحة وبين الاستحباب انما يتصحح اذا كان الحديث
الضعيف الناطق بالاستحباب معارضا بحديث اخر ضعيف في جانب الحرمة او الكراهة او باصالة
الاباحة وبراءة الذمة من التكليف الاستحبابي وبالجملة بدليل اخر شرعي يكافئه ولا يكون اقوى منه
واما من دون ذلك فلا يصح احتمال شيء من الحرمة والكراهة اذ هما جميعا على خلاف الاصل وايضا الامن من
الحظر لا يتصحح هنا الا عن ان العمل به على سبيل الاستحباب الشرعي او الاباحة الشرعية لا ينسلخ ابدا عن
اقتران احتمال الوقوع في التشريع البدعي والبدعة الشرعية وايضا معنى جواز العمل بالحديث
الضعيف الدال على الاستحباب جواز الاتيان بما يفيده استحبابه على جهة الاستحباب وقصد القربة لا
الجواز الاباحي وهذا لا يكفي فيه مجرد انتفاء الحرمة بل ذلك انما يفيد عدم ترتب الاثم والعقوبة على العمل
لا غير فقوله اذ لو لم يوجد الحديث يجوز العمل باطل فليتبصر انتهى كلامه ره ويمكن الجواب عن قوله ره
ايضا الامن من الحظر لا يتصحح هنا الا عن آه بان المراد المجيب ظاهرا انه يستحب العمل من جهة
الاحتياط فلا يحتمل الاستحباب اذ لا يحتمل الحرمة من غير جهة احتمال الوقوع في التشريع بسبب الاحتياط
فان العمل بمقتضى الاحتياط لا يستلزم التشريع قطعا ولذا قال الشهيد ره في البيان باستحباب الوضوء
بالدم الخارج من احد السبيلين اذا شك في خلوه من حدث وباستحباب الغسل اذا شك في الحدث
ومنه يظهر وهن عدم الخلاف الذي ادعاه حيث قال ولا خلاف في عدم جواز الاحتياط في
الدين في العمل بمقتضى احتمال الموهوم والمشكوك آه وقيل في الجواب ان الحكم شرعي وعقلي معا
والاخبار ان لا مانع منها بان يقتضي عقد كذا وعادة كذا ولا مانع من مناسبتها سيما العقلي ما لم يدخلها
بالشرع بل اشترطها ويمنع عن هذه نهاية وما قيل بادخال العقلي في الشرعي بناء على تطابقهما فلا شك
في اعتبارهما في موضع الحكم نعم لو كان من العبادات فحكمه حكم نفس الحكم وهو بعنوان الجزم يتوقف

على دليل قطعي والظن والاحتمال على امارة موثرة دمثل الخبر الضعيف سندا او متنا او دلالة او تعارض الادلة وقول الفقهاء لا اجماعهم او فتوى فقيه او حكم القول الاحوط والاولى لا شك في عبارة والثاني من المجتهد مطلقا واذا كان علة يقتضيه دليل شرعي اما الثالث فلا من مجرد القول بالاحتياط واما العمل فلا منع منه اذا كان احتياطا ولا شك في حسنه عقلا ونقلا انتهى كلامه اقول ان كان مراده من انكار التسامح في ادلة السنن ان الافتاء بمضمون الخبر الضعيف والعمل به محرم لعدم ثبوته لا تقف ما ليس لك به علم كما هو الظاهر فالجواب عنه بانه من باب الاحتياط في الدين المستحب عقلا ونقلا بل الاحتياط يقتضيه ترك ما فيه احتمال الوقوع في المحرم والاحتياط يقتضي تركه وان كان المراد ان الدليل الضعيف لا يثبت الاستحباب من غير ان يمنع العمل بمقتضاه من طريق الاحتياط فلا باس بالجواب نعم ثم ان مقتضى الاحتياط في الخبر الضعيف المتضمن للامر عدم الترك كما في الواجب دون الحكم بالاستحباب كما هو مقتضى الجواب الاول كذلك في الخبر الضعيف المتضمن للنهي ترك الفعل كما في الحرام دون الحكم بالكراهة كما هو مقتضى الجواب الاول القيم فلا يطابق مقتضى الجوابين ثم ان قلنا بان العمل بالخبر الضعيف اذا لم يعارضه الحرمة بل والكراهة الغالبة احتياطا في الدين فانما نقول به اذا لم يكن مضمونه طلب العبادات المخترعة مثل الوضوء والغسل والصلوة بل من قبيل المباحات مع قطع النظر عن الخبر الضعيف ولو قلنا بجواز العمل بالخبر الضعيف الدال على استحباب الوضوء لغاية مخصوصة فلا يدخل في الصلوة بذلك الوضوء وان قلنا بانه لا يقوم مقام الوضوء المكون على الطهارة بناء على ان للنية تاثيرا في المنوي نعم ثم الجواب عن المنكر للتسامح والساهل في ادلة السنن بانه مستند الى استحباب الاحتياط في الدين يتوجه على المنكر سواء كان بناؤه في الفقه على الظن او على الاسباب الشرعية نعم ثم ان هذا الجواب اتم واعجب الورود من الجواب الاول ان قلنا بان حديث من بلغه ثواب آه انما يدل على رجحان العمل بما يتضمن الثواب من الاخبار النبوية او الاخبار من الائمة الطاهرين عليهم السلم سيما اذا اشترطنا ظهور الدلالة وذلك ظاهر فتدبر ومنها الاجماع نقله المقدس الاردبيلي ره في آيات الاحكام في تفسير قوله تعالى واذا راو تجارة او لهوا انفضوا اليها ذكره

فانما مثل ما عند الله خير من اللهو ومن التجارة واستجيز الى ان قال حيث قال وقال ايضا في فضل السورة مقصود بن حازم عن ابي عبد الله عليه السلم قال من الواجب على كل مؤمن اذا الناس يستجيب ان يقرأ في ليلة الجمعة بالجمعة وسبح اسم ربك الاعلى وفي صلوة الظهر بالجمعة والمنافقين فاذا فعل ذلك فكانما يعمل بعمل رسول الله صلى الله عليه وآله وكان ثوابه وجزاؤه على الله الجنة وما رايت ذلك في الكتب المشهورة الا في الاعمال للصدوق فانه نقله في ثواب سورة القرائة بالسند وفيه محمد بن حسان وهو مجهول واسمعيل بن مهران وفيه خلاف وان كان الظاهر انه ثقة والحسن وهو مشترك والذي يظهر من ثواب الاعمال انه ابن علي كانه ابن فضال والله اعلم فالوجوب ما يثبت والاستحباب غير بعيد لما ثبت بالنص وباجماع الامة العمل بالروايات في السنن ولو وصل الى ما فضل فيها من الثواب وان لم يكن كما نقل وبهذا اثبت الجمهور واصحابنا الاستحباب والكراهة بالروايات الضعيفة فالجمهور واصحابنا يتعبدون بما النهي كلامه في عدة الداعي حيث قال في اول الكتابة ولما كان المقصود من وضع الكتاب الترغيب في الدعاء والحث عليه وحسن الظن بالله بطلب ما لديه فاعلم انه قد ورد في الاخبار عن الائمة الاطهار عليهم السلم ما يؤكد ذلك ويدل عليه ويرغب فيه ويهدي اليه روى الصدوق عن محمد بن يعقوب بطرقه الى الائمة ع من بلغه شيء من الخير فعمل به كان له من الثواب ما بلغه وان لم يكن الامر كما نقل اليه الى ان قال فصار هذا المعنى مجمعا عليه عند الفريقين انتهى كلامه ره اقول اولا انه يظهر من كلام المقدس الاردبيلي ره ان مدلول النص انما هو جواز الحكم بالاستحباب او كراهة ما ورد فيه رواية ضعيفة دالة على استحبابه او كراهته دون غيره كما اذا افتى فقيه او اكثر باستحباب فعل او كراهته والنص مطلق الا ان يقال انه محمول على الغالب والغالب ورود الرواية نعم ويظهر منه ايضا ان الحكم بالاستحباب انما كان اجماعيا فيما تكون الرواية ظاهرة فيه وكذلك الكراهة دون ما اذا كانت ظاهرة في الوجوب او الحرمة مثلا ولذلك قال الاستحباب غير بعيد وثانيا منع دعوى الاجماع كان التعبير بالاستحباب بذلك العبارة بعيد نعم فلا يكون الاجماع الذي نقله حجة لمن يقول بجواز الحكم بالاستحباب والكراهة بكل

اماره ولو كانت قول فقيه او خبر ليس بظاهر الدلالة سواء كانت ظاهر الدلالة على الوجوب او الكراهة
ولم يكن ذلك ايضا بل انما يكون تزيد على الاستحباب والكراهة وانه يحتمل ان يكون ابن فهد ره حمل الرواية
على المعنى الذي ذكرناه حيث توهم كان المقصود الترغيب في الدعاء والحث عليه فعلى هذا يكون بالاجماع
ولو بقيت الاحتمال فلا نقول به لانه كلامه ره على اكثر ما دل عليه كلام المفيد سلار وديلمي ره وثانيا ان
الظاهر ان الاصحاب لا يكتفون في الحكم باستحباب الوضوء والغسل لغاية من الغايات وكذا الصلوة
ونحوها من الهيئات المخترعة بكل خبر ضعيف وقول كل فقيه وكل احتمال في الرواية ولا يفتون بمجرد
ذلك بل كثير منهم لو انقل اكثرهم يبحثون عن محل السند من الرواية فاذا لم يطلعوا عليه كانوا يسكتون
ويتوقفون فيه ولا يفتون ولعله لذلك قال المحقق ره في مختصر النافع واما المندوب من الاغسال
فالمشهور غسل الجمعة وفي الشرايع واما الاغسال المسنونة فالمشهور منها ثمانية وعشرون غسلا
لكن قال يدل على ان غيرها من الاغسال قد اختلفوا فيه وبعضهم حكم باستحبابه وبعضهم انكره
الحكم بالاستحباب فيه ليس بمشهور كما في ما ذكره بل يدل على وقوع الخلاف في المذكورات ايضا وهو وان
كان اعم من القول بالوجوب والقول بعدم الوجوب والاستحباب لكن الظاهر ان ذلك القول يتحقق
فيها في الجملة ولذلك وقع الاختلاف في عدد وضوء المستحب وان الظاهر ان المطرزي لا يقول باستحباب
ما لم يذكره في الكتاب ما ذكره الشهيد ره في البيان ويشهد به اكتفائه في التحرير والارشاد بما
ذكره هنا وليس عندي التذكرة والمنتهى تتبع وتامل ومما يظهر منه عدم اكتفائهم في السنن بمجرد الاحتمال
ولو حصل الحجية وقوله في الشرايع في مكان المصلي وقيل يكره الى انسان مواجه او باب مفتوح ثم شعر
بالتمريض والضعف وعدم القبول الا انه حكي عن الحلبي ره قال قيل القائل بذلك ابو الصلاح
الحلبي وهو احد الاعيان ولا باس باتباع فتواه وفيه اشعار بعدم قبول قول كل فقيه بل بان
المدار في الاحكام على الظن من اي طريق حصل وقال في الذكرى وجعل ابنا بابويه الحائط عن يساره
كافيا في تسليمتي المأموم فلا باس باتباعهما لانهما جليلان لا يقولان الا عن ثبت وفيه دلالة

على ان الحكم الشرعي يحتاج

على ان الحكم الشرعي يحتاج الى ثبت دليل الا انه يحتمل فيه الاكتفاء بفتوى ابني بابويه ومن يجمع كمالهم
بحيث يطلع على انه ليس بنائهم في السنن على الاكتفاء بكل ما يوجب الاحتمال بل ولا بكل خبر ضعيف وان لم
يعلم فتوى الفقيه به ثم قال الشهيد ره في الذكرى في حجية فتوى جماعة من الاصحاب اذا لم يعلم لهم مخالف
ورواه فان قلت لعل سكوتهم اي يكون من لم يخالف الجماعة المفتين لعدم الظفر بمستند مع عدم معارض
من الجانبين فمت ينفي قوله او لثبت سيما من المعارض ولا فرق بين كونه القائل بذلك وقلنا مع
عدم معارض وقد كان الاصحاب يتمسكون بما يجدونه في شرايع الشيخ ابي الحسن بابويه ره عند اعواز
النصوص من حسن ظنهم به وان فتواه كروايته وبالجملة تنزل فتاويهم منزلة رواياتهم انتهى فلعل من اكتفى
بفتوى الفقيه في الاستحباب بناؤه عليه وكذا الاكتفاء بالخبر الضعيف بالاصطلاح المتاخر اذا لم يوجد
له معارض وفتوى الفقيه الذي لم يوجد له مخالف انهم كانوا يتسامحون فيه اللهم الا ان يراد به ان ذلك
يكون التزاما لفظيا او يقال ان تلك الطريقة طريقة قدماء الاصحاب واما المتاخرون منهم فليس طريقتهم
هذه في الحكم بالوجوب والحرمة بخلاف الحكم بالاستحباب والكراهة فانهم اجمعوا على رعاية تلك الطريقة
فيه وفيه نظر وثالثا ان في حجية الاجماع المنقول في امثال تلك المطالب نظرا ولو قلنا بالحجية فانما
نقول بها اذا افاد الظن ولا يحصل من دعوى المفيد ره وديلمي ره مع ما قررناك اتفاق الظن بجواز التمسك
بكل رواية وفتوى كل فقيه على الاستحباب والكراهة اذا لم يكن الظن على خلافه بل لم يحصل لي الظن
بانه ره ادعى الاجماع على ذلك ورابعا ان الاجماع على التسامح في ادلة السنن والمكروهات انما
الاحتياط بمعنى انه لما كان العمل بكلها بدل على الوجوب او الحرمة او الاستحباب او الكراهة سواء كان
ظاهر الدلالة او غيره ولو كان مرجوح الدلالة موافقا للاحتياط وهو مرغوب فيه ومطلوب الشرع
ابدا كما ان التسامح في ادلتها من جهة الحجية فقيه او لا منع كون العمل بمضمون كل رواية وقول كل فقيه
والسعي في تحصيل كل ثواب احتمالي والاجتناب عن كل مكروه احتمالي احتياطا الا ترى ان الفقهاء
القائلين باستحباب الاحتياط وكونه مطلوب الشرع لا يعملون بالاحتياط مع انه الدليل ويقدحون

بالاحتياط في كتبهم الاستدلالية وكتب الفتوى بان الاحوط كذا او بان الاحتياط في كذا الا في مقام يحسن
التمسك والاخذ به عقلا وشرعا او هو المقام الذي يكون الجانب المرجح نوع قوة يوجب نوع اضطراب
وتزلزلا لا في كل مقام يوجب القطع بالامتثال وان كان احتمال عدم حصول الامتثال في غاية الوهن و
لو سلم ان الاحتياط يشمل المقامين معا فلا نم حسن كل احتياط فيه لا ريب ولا شبهة في ان العقلا
يذمون من يذهب عقيب كل احتمال النفع ويجتنب من كل احتمال الضرر وينسبونه الى السوداء المفرط
والوسواس بل السفاهة فان بناءهم على متابعة العلم او الظن ودفع الخوف ولو كان من جهة علم
الوصول الى المنفعة وكل احتمال لا يوجب الخوف عادة بل الظ ان من يقول بوجوب الاحتياط لا يحتاط
في كل احتمال موهوم وثانيا ان مقتضى الاحتياط فيما يدل على الوجوب الاتيان به بان لا يترك روده
المستحب وفيما يدل على الحرمة الاجتناب عنه مثل الاجتناب عن الحرام بان لا يقصد دون المكروه و
هو غير الحكم عليهما بالاستحباب والكراهة فانه يعتبر فيهما جواز الترك والفعل وتشهد لذلك انا
نريهم قد يحكمون على الاستحباب ويعللون بمعاضدته الاحتياط كما لا يخفى على المتتبع ومن ذلك
الجد قول المفضرة في المنتهى في المسئلة استحباب الغسل لقضاء صلوة الكسوف بعد ورود ما يدل
على الوجوب لقطع السند وروى الشيخ في الصحيح عن محمد بن مسلم عن احدهما عم وفي الحديث وهذه
الرواية ظاهرة في الوجوب فلو قلنا به بهذه الرواية والاحتياط كان قويا انتهى فتم وثالثا ان القول
بان في الاتيان بالشيء الفلاني وترك الشيء الفلاني احتياطا غير القول بان الشيء الفلاني مستحب
والشيء الفلاني مكروه فان قلت انهما لما كانا محصلين للاحتياط المستحب فكان ما فيه الاحتياط
مستحبا وما في تركه الاحتياط مكروها قلت فيه اولا ان الظ ان المراد بجواز التسامح في ادلة السنن
انما هو الحكم باستحباب شيء او كراهة بخصوصه لا من جهة انهما محصلان للاحتياط وثانيا انا لا نم
ان ترك الاحتياط فيما يكون الاحتياط في الترك يوجب كراهة الفعل الا ترى ان الاحتياط عدم
ترك غسل الجمعة وتركه ليس بمكروه الا ان يق بالكراهة العقلية ويطابق العقل والشرع فتم

ورابعا انا نريهم

ورابعا انا نريهم قد يقيدون فتوى الفقيه بالاستحباب والكراهة بعدم وصلاه الى غاية بحيث يظهر
منهم الاعراض وهو غير خفي على المتتبع ومن ذلك الجملة اعتراض الشهيد الثاني ره في المسالك على المحقق
ره حيث قال في يع ويكره الجماع وعنده من ينظر اليه فانه قال اطلق المص الكراهة عند وجود من
ينظر اليه وهو شامل للمميز وغيره وقيل يختص بالمميز وهو حسن ومن ذلك الجملة اعتراضه على اطلاق
الفقهاء الحكم بكراهة الجماع في المحاق وفي اول الشهر وفي آخره وقال في كراهة النظر الى الفرج في حال
الجماع بعد ذكر بعض الروايات مع ان الاستناد في الاحكام الى مثل هذه الروايات الواهية يجيء من
اشكال لولا سهولة الخطب في الكراهة ومنه اسم مراتب الاضطراب في جواز الحكم بالكراهة بكل
خبر ضعيف فانه لو جاز عنده الحكم بالكراهة بكل خبر لم يحسن منه ذلك الكلام فتم واما ان يكون
هذه الروايات السابقة الدالة على ان الشارع المقدس جعل كلما يدل على الوجوب او الحرمة
او الاستحباب او الكراهة من الخبر سوى الصحيح منه امارة وعلامة للاستحباب والكراهة من تعبد
البدو البينة ففيه مضافا الى ما مر انه على هذا يكون الخبر الحسن والموثق امارة وعلامة للاستحباب
والكراهة ام لا والثاني باطل جدا فانه عليها ان يكون الخبر الضعيف ارفع شانا او اكثر نفعا منهما
لسببية الخبر في شيء من الوجوب والحرمة فلو لم يكونا حجتين في الاستحباب والكراهة ايضا يلزم ان
يكون اضعف واخس من الخبر الضعيف فتم والقول بان ذلك من الشارع المقدس تعبد ولا برهان
عليه لا يصدر عن صاحب روية من العقل فامن بامتناع الترجيح بلا مرجح وترجيح المرجوح والاول
فبه ان اصطلاح الصحيح والحسن والموثق والضعيف من المتاخرين ولا ريب انه لم يكن ذلك الاصطلاح
بين القدماء وانهم لم يكن عملهم بالاخبار مقصورا على الصحيح فاما امكان بناؤهم على العمل بكل
ما يفيد الظن مط او بما يفيد العلم فكيف يمكن دعوى الخبر الحسن والموثق باصطلاح المتاخرين
اذا كانا دالين على الوجوب او الاستحباب او الحرمة او الكراهة بسببين وعلامتين من علامات الاستحباب
والكراهة بالاجماع فان القطع حاصل ظاهرا بان القدماء كانوا يعملون ببعض ما عده المتاخرون حسنا

او موثقا في الوجوب والحرمة كما ان حجيتها عند المتاخرين يتمسكون بها فيهما انتهى فدعوى الاجماع على ان الخبر
الحسن والموثق سببان من اسباب الاستحباب والكراهة في غاية الوهن والضعف ظاهرا بل باطل جزما ولك
الكلام في الضعيف باصطلاح المتاخرين فاذا كان دعوى الاجماع على ان كل خبر حسن وموثق وضعيف
اذا دل على الوجوب او الحرمة او كان ظاهرا في الاستحباب والكراهة من الامارات الشرعية للاستحباب و
الكراهة باطلا فلا بد من تخصيص الخبر بما عدوه دليلا للوجوب والحرمة وهذا التخصيص من قبيل تخصيص
العام بالمجمل والعام المخصص بالمجمل ليس بحجة كما بين في محله الا ان نقول انا نعلم تحقق الاجماع على
ان ما يفيد الظن بالحكم من الاخبار الحسان والموثقات والضعيفة من الاسباب الشرعية للاستحباب
والكراهة لا على ان الخبر الحسن والموثق والضعيف من الاسباب الشرعية للاستحباب والكراهة
نتم وجمل القول ومختصر الكلام والحاصل بعد النقض والابرام في ذلك المقام ان من تمسك
بالروايات والاحتياط والاجماع المنقول على التسامح في ادلة السنن ان كان يذهب الى انه يجوز
الافتاء بالاستحباب والكراهة بما يدل على ترتب الثواب على فعل شيء او تركه مطلقا سواء كان رواية
عن النبي صلى الله عليه وآله او واحد من الائمة عليهم السلام او فتوى فقيه وكانا اخبارا عن ترتب الثواب صريحا او ضمنا حقيقة
كالامر والنهي او مجازا كالخبر الوارد في مورد الامر والنهي وكانا ظاهري الدلالة او غيرهما او كانا
صريحي الدلالة وكانا مظنوني الصدق او غيرهما او كانا مظنوني الكذب فلا شبهة ولا ريب
في فساد ذلك من جهة العبارة والمدعى اما من جهة العبارة فانه يعتبر في الدلالة ظهور الارادة
فانه لا يكفي للفظ الى معنى الفيد عن المبهم المقابل للمعنى الظاهر انه يدل عليه كيف وذلك المعنى لا بد
ان يكون معنى مجازيا والمعنى المجازي ليس مدلول اللفظ وحده بل انما يكون مدلولا للفظ مع القرينة
والقول بان الكلمة الدالة عليه انما هي اللفظ والقرينة شرط الدلالة ضعيف غير صالح للالتفات
نقد واما من جهة المدعى فان الظن ان العقل يجوز الافتاء بما يكون مظنون الكذب ومرجوح
الدلالة على الاستحباب والكراهة خلاف اجماع الامة وخلاف ظاهر الروايات المتقدمة فانه لا يفهم احد



ظاهر ان قوله عليه السلام من سمع شيئا من الثواب على شيء فصنعه كان له وان لم يكن على ما بلغه ان من عمل بمضمون
رواية او قول احد سواء كان ضعيفا او موثقا او غيره مطلقا ولو كان مظنون الكذب وخلاف الظاهر كان له
وان لم يكن على ما بلغه ولذا صرح بعضهم باشتراط عدم ظن الكذب وبعضهم به وبظهور الدلالة وبعض
اشتراط كونه رواية عن النبي صلى الله عليه وآله او الائمة عليهم السلام بل وخلاف ظاهر الاجماع المنقول فان الظن منه جواز
الافتاء بالاستحباب والكراهة بالرواية اذا كانت ظاهرة الدلالة وغير مظنون الكذب ولو لم نقل
بظهوره فنقول بعدم ظهور ذلك منه جزما فلا يصح التمسك بالاجماع المنقول على ذلك المدعى
وان كان يذهب الى انه يجوز الافتاء بهما بما يدل على ترتب الثواب والعقاب صريحا او ضمنا
سواء كان خبرا او انشاء حقيقة او مجازا اذا كان رواية عن النبي او احد من الائمة عليهم السلام وكان
غير مرجوح الدلالة ومظنون الكذب ففي العبارة قصور فان الظن انه اذا احتمل اللفظ معنيين
على السواء احدهما ترتب الثواب والعقاب على عمل وثانيهما غير ذلك يكون مجملا فلا يكون دالا
على ترتب الثواب والعقاب وفي السند اذا كان الروايات المتقدمة ففيه ان غاية ما افاد
الروايات ترتب الثواب على عمل مستند الى خبر ظاهر الدلالة عليه فانه لا يصدق على عمل بلغه خبر
مجمل الدلالة بالنسبة الى ترتب الثواب انه بلغه ثواب على عمل او سمع شيئا من الثواب فلا
تكون الرواية شاملة لذلك الخبر وهو ليس تخصيصا لها بل حكم بعدم دخوله في مدلولها و
يمكن ان يقال بعدم شمولها لغير مظنون الصدق ايضا فان الظن انه لا يقدم العاقل الى
العمل بغير مظنون الصدق وان رجاء الثواب من عمل لا يحصل مع الشك في انه مطلوب
اصلا فان مداره على الظن ظاهرا فانه لو عمل عاقل لاحتمال ان يترتب عليه الفائدة المخصوصة
لا يقول انا ارجو ان يترتب عليه هذه الفائدة واشباهه فلم تتحقق الملازمة بين رجاء مجمع
ترجوا انتم وكذا اذا كان الاجماع المنقول فانه ليس ظاهرا في ذلك ولو لم يكن ظاهرا في انه
يجوز الافتاء بما يدل عليهما دلالة ظاهرة من الاخبار وان كان يذهب الى جواز الافتاء

بما يدل عليه ادلته الظاهرة من الاخبار اذا لم يكن مظنون الكذب كما هو المشهور ظاهرا فقيه
بعض الايرادات السابقة من ان العاقل لا يقدم الى العمل بخبر مظنون الصدق وانه لا يحصل
رجاء الثواب مع الشك في المطلوبية **اصل** في العام والخاص وفيه مقصدان المقصد
الاول في الفاظ العموم وفيه ابواب الباب الاول في تعريف العام وعرفه فخر الدين الرازي با
للفظ المستغرق لما يصلح له بوضع واحد وقد اختاره العلامة ره ثم في التهذيب ان التقييد
بوضع واحد لاخراج المشترك اذا استعمل في جميع معانيه الحقيقية ولاخراج اللفظ اذا استعمل
في معناه الحقيقي والمجازي على القول بجوازهما ولادخال المشترك اذا استغرق افراد معنى
من المعاني وقد يعترض عليه بان الجمع المضاف والمحلى باللام خارجان من الحد لانهما
لا يستغرقان ما يصلحان له من الجموع ويمكن الجواب عنه بان الجمع اذا اضيف او دخل
عليه اللام لا يبقى على الجمعية بل يراد به استغراق الافراد دون الجموع فتامل وقد يعترض
عليه ايضا بانه لا يصدق التعريف على لفظ كل في كل انسان مثلا وكذا على مثل ما ومن
الشرطيتين والاستفهاميتين والموصولتين ان قلنا بعمومهما اما الشرطيتان والاستفهاميتان
فنحو ظاهر واما الموصولتان فلان لفظ ما مثلا لا يصلح لكل واحد من الافراد الا اذا استعمل
في المفرد وهو في هذا الاستعمال غيره بالاستعمال الجمعي وهو غير الاستعمال العامي فتم ويمكن
الايراد عليه ايضا بان لفظ ما في التعريف عام والضمير الراجع اليه عبارة عنه بعينه وهو ليس مما
يصلح له اللفظ بل ما يصلح له اللفظ انما هو الجزئيات فقد يرد بان اللفظ ليس مستغرقا بل
انما يكون كذلك لو سلم ذلك من مرادف العام فلا يجدي اخذه في تعريفه فتم وقد عرفه
العلامة ره في النهاية بانه اللفظ الواحد المتناول بالفعل لما هو صالح له بالقوة مع تعدد
موارده فالمخرج بالواحد نحو ضرب زيد عمرا وبالثاني النكرة ومع تعدد موارده الدال
على معنى واحد ولا ينتقض باسماء العدد لتناولها لما لا يتناهى من انهاها وعدمه فتدبر

والشيخ البهائي ره بلفظ

والشيخ البهائي ره باللفظ الموضوع للدلالة على استغراق اجزائه او جزئياته ويرد عليه انه لا يصدق
على ما استعمل في المعنى العام مجازا الا ان يراد بالوضع ما يعم الوضع الشخصي والنوعي وان العام
لم يكن وصفه للدلالة على الاستغراق بل على المعنى العام وهو الاجزاء او الجزئيات المستغرقة وانه لا يصدق
على من وما الموصولتين لانه ليس لاستغراق الاجزاء وهو ظاهر ولا لاستغراق جزئيات ما وضع له فان من
وليس لها جزئيات وكذا على لفظ كل والجمع المحلى بالالف واللام والجمع المضاف فتم ويرد عليه ايضا ان
الظاهر ان الكل المجموعي ليس عاما مع انه [illegible] ان الجمع واسم الجمع والعشرة والمائة ونحوها من اسماء الاعداد ليس
عاما مع انه يصح الاستثناء من الثلثة لاجزائه [illegible] الكل المجموعي والاقرب عندي ان يعرف العام
بما يدل على [illegible] سور الكلية بالدلالة المطابقية سواء كان مفردا او مركبا وانما قيدنا الدلالة بالمطابقية
لاخراج العموم الحكمي كما في قوله تعالى احل الله البيع عند من حمل اللام للجنس هذا اذا قلنا بان التعريف لفظي
والمقصود منه بيان اللفظ وليس حقيقيا يكون المقصود منه بيان حقيقة المعرف فتامل وقد عرفوه بتعريفات
اخر منها تعريف المرتضى ره [illegible] وهو ما يتناوله لفظ شيئين فصاعدا ومنها تعريف الغزالي وهو اللفظ
الواحد الدال من جهة واحدة على شيئين فصاعدا ومنها تعريف الحاجبي وهو ما دل على مسميات باعتبار
امر اشتركت فيه مطلقا ضربة الى غير ذلك فائدة اعلم ان الناس اختلفوا في ان العموم كما يعرض للالفاظ
هل يعرض للمعاني ام لا فاثبته جماعة ونفاه اخرون ثم اختلف المثبتون في انه يعرض لها حقيقة او مجازا
والتحقيق ان العموم له معنى في اللغة وعند اهل الميزان وعند الاصوليين والعموم اللغوي يعرض للمعاني
حقيقة لانه بمعنى الشمول قال الجوهري عم الشيء يعم عموما شمل الجماعة يقال عمهم بالعطية ولا ريب في انه يعرض
المعاني على سبيل الحقيقة بل لا يبعد ادعاء المجازية اذا اطلق على اللفظ والعموم المنطقي انما يكون حقيقة
في المعنى [illegible] في اللفظ لانهم اخذوا في تعريفه اللفظ وقد يستدل على انه لو كان حقيقة في
[illegible] والثاني باطل فالمقدم مثله وفيه نظر واحتج المثبتون بان اهل اللغة اطلقوا الاطلاق شائعا
عم المطر الانعام بالخصب [illegible] وغيرها وهذه الامور من المعاني لا من الالفاظ والاصل

في اطلاق الحقيقة وفيه نظر اذ يتم ظهر وجهه مما قررناه واجيب عنه ايضا بان من لوازم التمام ان يكون متحدا مع
ومع الاتحاد يتناول الامور متعددة من جهة واحدة والعطا الحاصل لزيد غير العطا الحاصل لعمرو وكذلك
العلم وغيره بخلاف اللفظ الواحد كالانسان ولا حيلة في تحديده للمتردين لذلك البحث الثانية قال
العلامة في النهاية اعلم ان كل شي محقق في الاعيان او متصور في الاذهان فان له ماهية وحقيقة يتميز بها
عما عداه ويكون ثبوتها ما هو لا يشاركه فيها غيره ثم تلك الحقيقة قد يعرض لها عوارض وتتصف بها امور وتلك
العوارض والامور غير داخلة في الحقيقة بل خارجة عنها والمفهوم من تلك الحقيقة يكون مغايرا للمفهوم من تلك
الامور سواء كانت تلك الامور من اللوازم او العوارض المفارقة سواء كان ايجابا او سلبا اذا تقرر ذلك
فنقول ان الفرق بين المطلق والعام ان اللفظ الدال على تلك الحقيقة من حيث هي هي لا باعتبار كونها
واحدة او كثيرة او عامة او خاصة بل ولا من حيث هي مجردة عن تلك الاعتبارات فان اعتبار تجردها معا لا
لا اعتبارها من حيث هي هي كالانسان من حيث هو انسان لا واحد ولا كثير ولا لا واحد ولا لا كثير ولا عام
ولا خاص بل صالح لكل من هذه الامور فمن كالانسان اذا اخذ من حيث هو كان مطلقا واذا اخذ
باعتبار عروض العموم كان عاما اذا لم يكن الكثرة معينة ولا كانت شاملة وان كانت معينة فهو اسم العدد
ولم يكن معينة ولا شاملة فهو الجمع المنكر فاذن العام اخص من المطلق والفرق بينهما ان في احد الماهية
صالحة للعموم من واحد هائع الورود من فالفرق بين المطلق والنكرة ظاهر فان المطلق هو اللفظ الدال على
الماهية لا باعتبار الوحدة ولا الكثرة وان كانت لا ينفك عنهما والنكرة لفظ دال على الماهية بقيد وحدة
غير معينة ويسمى الشخص المنتشر وهذا ظهر فساد قول من ظن ان المطلق هو الدال على واحد لا بعينه فان
الوحدة واحد وكونه واحدا او غير معين قيدان زائدان على الماهية انتهى وفي قوله فاذن العام اخص من
المطلق نظر اذ لا يصدق مفهوم المطلق على مفهوم العام ولا على مصداقه ولا على جزئيات مصداقه وكذلك
مصداق المطلق فان مصداقه انما هو اللفظ المخصوص اعني اللفظ الدال على الطبيعة الكلية من حيث هي
هي سواء كانت ذاتيا لافرادها او عرضيا مثل لفظ الانسان من حيث دلالته على طبيعة الانسان من حيث

هي هي بدون اعتبار شي مما يخرج منها من الاوصاف وهو لا يصدق على الانسان في ما رايت انسانا ولا
على كل انسان ولا على جزئياتها فان ما يصدق على جزئياتها انما هو مفهوم الانسان اعني الحيوان الناطق
دون لفظ الانسان فان قلت ان الانسان لا يلاحظ في الاستعمال ولا يتجرد عن شي من الاوصاف
من العموم والخصوص والوحدة والكثرة واذا اعتبر مع شي من الاوصاف لا يكون مطلقا قلت انه ممنوع
فان الانسان في رايت انسانا ملحوظ بدون شي من الاوصاف فان التنوين فيه تنوين التمكن وكذلك
الضرب في ضربت زيدا فان قلت ما الفرق بين المطلق المرتب بلا حكم الحنفي قلت المرتب بلا حكم الحنفي انما هو
مع الحضور في الذهن بخلاف المطلق اعلم انه قد يجتمع في اللفظ جهتان من الجهات المذكورة مثل
والتنكير كما في اعتق رقبة فمن جهة التنكير انما يجب عتق رقبة واحدة ومن جهة الاطلاق
انما يجب عليه عتق رقبة من الرقبات سواء كانت مؤمنة او كافرة وعادلة او فاسقة الى غير ذلك
ثم لا بد ان يكون الافراد النادرة فليتدبر البحث الثاني في اقسام العام قال العلامة طاب ثراه في
النهاية المفيد للعموم اما ان يكون افادته للعموم لغة او عرفا او عقلا والاول اما ان يفيده لكونه
اسما موضوعا للعموم او لانه اقترن به ما اوجب عمومه والموضوع للعموم اما ان يفيده على الجمع او
على البدل والذي يفيده على الجمع اما ان يفيده لكونه اسما موضوعا للعموم او لانه اقترن به ما اوجب
عمومه والموضوع للعموم اما ان يتناول العالمين خاصة كمن في المجازات والاستفهام او غير العالمين
خاصة اما الجميع وهو ما وقيل انها تتناول العالمين ولا انتم عابدون ما اعبد او البعض كمتى
بالزمان واين وحيث المختصين بالمكان واما المفيد للعموم باعتبار الداخل عليه فاما في الثبوت
وهو كلام الجنس الداخل على الجمع والمضاف كعبيدي واما في العدم كالنكرة المنفية واما المفيد لها هي
للعموم على البدل فالنكرة المثبتة على اختلاف مراتبها في العموم والخصوص والمفيد للعموم عرفا
حرمت عليكم امهاتكم فانه يفيد عرفا تحريم جميع وجوه الاستمتاع والمفيد عقلا ثلثة الاول ان يكون
اللفظ مفيدا للحكم ودليله فيقتضي ثبوت الحكم اينما وجدت العلة الثاني ان يكون المفيد للعموم ما

مايرجع الى سوال السائل مثل ان يقال تم من افطر فتحول عليه الكفاره فيعلم العموم لكل مفطر
الثالث دليل الخطاب عند من يقول به كقوله في سائمة الغنم زكوة فانه يدل على النفي في كل ما ليس
بسائمة انتهى ظاهره ان الدال على العموم في الاسم المحلى بلام الاستغراق انما هو الاسم باعتبار اللام
ويظهر منه ان الدال على العموم في الكل المضاف ايضا انما هو المضاف اليه باعتبار الكل وهو مقتضى
ان يكون حرفا وهو غير بعيد بحسب المعنى الا ان القواعد اللفظية لا تساعده والقول بانه يدل على العموم
باعتبار الاضافة بعيد في الغاية بل مستحب بالمرة الا ان يقال انه يدل على عموم امر مجمل وتفصيل ذلك
الاجمال انما نظهر من الاضافة ونظهر ضعفه حاكرناه في تعريف العام ولا يبعد كل البعد ادعاء ان الاسم
المعرف باللام موضوع بالوضع النوعي للعموم وكذلك الجمع المضاف فتامل وظاهره ايضا ان النكرة المنفية
عام وهو خلاف الاجماع ظاهرا وقد اهمل ره ذكر قسم من اقسام العام وهو اللفظ الذي يدل على
العموم مجازا وقال بعض المحققين من الاصوليين ان العام على قسمين اما كلي يشمل ازواجه او كل يشمل
اجزائه والعام المعهود المستعمل في كلامهم هو المعنى الاول ولذلك ذكروا ان دلالة العموم على كل واحد
من افراده دلالة تامة ويعبرون عنه بالكلي التفصيلي والكلي العددي والافرادي وليست من باب الكل الى
الهيئة الاجتماعية المعبر عنه بالكل المجموعي انتهى اقول لم اجد في كلام قدماء الاصوليين اطلاق العام
على الكل المجموعي الباب الثالث قد وقع الاختلاف بين الاصوليين في انه وضع صيغة للعموم في
لغة العرب ام لا بل كل ما استعمل في العموم فهي حقيقة في الخصوص ومجاز فيه ثم اختلف القائلون بالوضع
في ان الصيغة حقيقة فيكون في الخصوص مجازا ام لا بل يكون كل ما وضع في اللغة للعموم مشتركا بينه وبين
الخصوص ثم العلامة ره في النهاية اختلف الناس في اثبات صيغة للعموم فذهب المحققون الى ان
العموم صيغة له حقيقة في لغة العرب وهو مذهب السيد المرتضى رضي الله عنه وذهب جماعة من المعتزلة
والشافعي وكثير من الفقهاء الى ان للعموم صيغة حقيقة وهي اقسام وذهب اخرون الى ان كل صيغة يدعى
انها للعموم فهي للخصوص حقيقة ومجاز فيما عداه ونقل عن الاشعري مذهبان الاشتراك بين العموم والخصوص
والوقف وواقفه

والوقف ووافقه القاضي ابو بكر على الوقف ومن الواقفية من فصل بين الاخبار والوعد والوعيد
والامر والنهي فقال بالوقف في الاخبار والوعد والوعيد دون الامر والنهي انتهى وعن السيد المرتضى
رضي الله عنه انه نص على ان كلا ما في لغة العرب بين العموم والخصوص وقد نقل في عرف الشرع في العموم
كنقل نصه على نقل صيغة الامر في عرف الشرع الى الوجوب وعندي لا ثمرة للنزاع في انه وضع صيغة العموم
في لغة العرب ام لا بل الثمرة الفقهية انما يترتب على النزاع في خصوص اللفظ انه حقيقة في العموم ام لا احتج
المدعون للايجاب الجزئي بوجوه الاول ان العموم معنى مشهور يشتد الحاجة اليه والحاجة الى اعلامه
الغير والى التعبير عنه ليفهم السامع ان المتكلم قصده والقدرة على وضع اللفظ له ثابتة بالضرورة واذا
تحقق المقتضي ورفع المانع فيجب الوضع وقد يعترض عليه بانه قياس في اللغة سلمنا الوجوب لكن
يمنع علمه الواضع حتى لا يخالف الحكمة وهو ضعيف ويمكن الاعتراض عليه بان المراد بالعموم اما طبيعة
العموم او افرادها الخصوص تشخص منها او تشخص غير معين منها فان كان الاول فيتوجه عليه ان الاشتد
الحاجة الى التعبير عن طبيعة العموم بلفظ يخصها ولو سلم فلا يفيد المدعى وان كان الثاني فيتوجه
عليه المنع ان الاخص ان كل معنى عام اشتد الحاجة الى التعبير عنه بلفظ يخصه ولو سلم فهو يفيد الايجاب
الكلي المقصود للايجاب الجزئي تم وان كان الثالث فالنتيجة انما تكون قضية شخصية وهي غير الموجبة
الجزئية يكون المدعى وان كان الرابع فيتوجه عليه ان الوضع يستدعي تعقل الموضوع والموضوع له
فاذا لم يتصور خصوصية التشخص لا يجوز وضع اللفظ له واذا تصور تصير النتيجة شخصية تم الثاني ان
العموم ظاهر شهير يجري مجرى الاسماء والادوات وغيرها في ظهوره واشتداد الحاجة الى العبارة عنها
ولا مانع هناك من الوضع وكما لم يمتنع هذه الاوضاع ان يتوالى الاعصار لاهل اللغة وكلام ومنعوا الاسماء
والاربع لفظا يخص كل واحد منها مع انهم قد وضعوا الاسماء للمعاني وكانت الحاجة شديدة اليها بل
قد وضعوا للمعنى الواحد الفاظا كثيرا كذا لا يجوز ان يهملوا الاستغراق ولا يضعوا له اسما تدل عليه
وكيف يجوز من الامم العظيمة في الاعصار المتراخية ان يضعوا الاسماء الكثيرة للمعنى الواحد وانه يفصل

الالفاظ الاصطلاحية خاصة وبعيد لو اعن وضع لفظ مخصص بمعنى ظاهر او فيه فظل الثالث ان السيد
اذا قال لعبده لا تضرب احدا فهم من اللفظ العموم عرفا حتى لو ضرب واحدا عد مخالفا فيعلم ان اهل
العرف يفهمون من نفس اللفظ بدون ملاحظة امر آخر العموم فيكون العموم متبادرا من اللفظ عند اهل
العرف والتبادر علامة الحقيقة فيكون كذلك لغة لاصالة عدم النقل فان قلت ان التمسك بالاصل
في اثبات الوضع باطل من وجهين احدهما ان التمسك بالاصل انما يجدي في مقام العمل والفقاهة
دون الاجتهاد ومقام اثبات الوضع مقام الاجتهاد دون العمل والفقاهة الثاني ان التمسك بالعقل — الاجتهاد
ولا مدخل له في اثبات الوضع قلت التحقيق عندي انه بعدما ثبت لارباب العلم بالتكليف كون الظن
حجة مطلقا في الاحكام والموضوعات المستنبطة بل والموضوعات الصرفة الا ما اخرجه الدليل فما افاد الظن
في الموضوعات الاستنباطية يصح التمسك به ولو كان قياسا في اللغة ولو سلمنا عدم حجية الظن في
الموضوعات وقلنا باختصاص حجيته في الاحكام فيقتصر على اثبات الحقيقة العرفية بالتبادر فان الظن
ان خصوصية اللغة غير معتبرة في المدعى فتم الرابع انه لو كان نحو كل وجميع من الالفاظ المدعى عمومها
مشتركة بين العموم والخصوص لكان قول القائل رأيت الناس كلهم اجمعين مؤكدا للاشتباه و
التالي باطل فكذا المقدم بيان الملازمة ان كلا واجمعين مشتركة عند القائل باشتراك الصيغ واللفظ
الدال على شيء يتاكد بتكريره فيلزم ان يكون الالتباس متاكدا عند التكرير واما بطلان اللازم فلانا
نعلم ضرورة ان مقاصد اهل اللغة في ذلك تكثير الايضاح وازالة الاشتباه قيل ان اراد انه موجب زيادة
الاشتباه فباطل اذ تاكيد المشتبه بالمشتبه يؤكد الموصوف بالاشتباه لا صفة الاشتباه فضلا عن زيادتها
اذ تاكيد صفة الاشتباه وتقريرها في الذهن غير زيادتها وان اراد انه موجب لبقائه فهو مع انه خلاف
ظاهر العبارة يمكن منع بطلان التالي عند الخصم والاحتياط يؤيد قوله مؤكدا غير رافع للاشتباه اقول
ان التاكيد لفظي ومعنوي اما اللفظي وهو تكرار معنى المؤكد باعادة لفظه فيجيء به لقصد التقرير
خوفا من النسيان او عدم الاصغاء او الاعتناء واما المعنوي وهو التاكيد بالفاظ مخصوصة فيجيء به



لرفع احتمال تقدير اضافة الى المتبوع او ارادة الخصوص بما ظاهره العموم كما قاله الامام بدر الدين بن مالك
ولذا افاد التاكيد في المبين زيادة البيان بالالتزام اللفظي او المعنوي فلا بد ان يفيد في المجمل زيادة الابهام
لعدم الفرق فتدبر لتسليم افادة التاكيد في المتبوع المبين زيادة البيان والايضاح وعدم تسليم زيادة في
الاجمال والابهام في المجمل فتم الخامس انه لو كان لفظ كل وما اشبههما من الفاظ العموم للاشتراك بين الاستغراق
والبعض لجاز ان يكون لفظ كل مؤكدا للبعض كما جاز ان يكون مؤكدا للاستغراق والتالي باطل بالاجماع
فالمقدم مثله بيان الشرطية ان كل واحد من هذه الالفاظ حقيقة في الكل وحقيقة في البعض فلو جاز ان
يتاكد بها الكل لجاز ان يتاكد بها البعض واحتج منكرو العموم بان العلم بكون هذه الصيغ موضوعة
للعموم اما ان يكون عقليا وهو محال اذ لا مجال للعقل في الوضع واما ان يكون نقليا وهو باطل ايضا اذ
لا نقل الا متواترا لرفع الكلام والاحاد لا يفيد اليقين بل الظن والمسئلة علمية فلا يجوز الاستدلال فيها با
الظن واجاب عنه العلامة قدس سره في النهاية بالمنع من كونه غير معلوم فان كل من استقرأ اللغات علم بالفرق
كون لفظ كل وجميع للعموم سلمنا لكن يعلم بالعقل وله مجال في اللغات بواسطة مقدمات نقلية سلمنا
لكن جاز التمسك في هذه بالاحاد ونمنع كونها علمية انتهى والجواب الاوضح ان للحقيقة والمجاز خواص
مثل التبادر وعدم صحة السلب والاطراد ومقابلاتها فالاستدلال بالخاصة على وجود ذي الخاصة
استدلال صحيح لا يعتريه ريب فان كان وجود الخاصة علميا يصير وجود ذي الخاصة ايضا علميا وان
ظنيا يصير ظنيا والتحقيق انه بعدما ثبت لارباب العلم كون الظن حجة مطلقا حتى في الموضوعات الاستنباطية
فيصح الاستدلال بوجود الخاصة على وجود ذي الخاصة ولو كان ظنيا واحتج القائلون بالخصوص بوجوه
الاول ان الخصوص متيقن والعموم محتمل فحمله على المتيقن اولى الثاني غالب استعمال هذه الصيغ في الخصوص و
الاصل مرتبة الاغلب لا الحقيقة الثالث اذا قال السيد لعبده اكرم الرجال ومن دخل داري فاعطه
درهما فانه لا يحسن منه الاستفسار عن ارادة البعض من ذلك ويحسن الاستفسار عن ارادة الجميع و
حمل الصيغة حقيقة فيه لا يحسن الاستفسار عنه اولى مما يحسن لان الاستفهام طلب الفهم وطلب

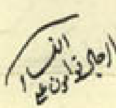
الفهم عند حصول المقتضي للفهم بحث لكن من المعلوم حسن ان يقول العبد كل الرجال اكرمهم وكل داخل
اعطه او بعضهم حتى الفساق او الجمع لو كان قوله رايت الرجال مثلا للعموم لكان اذا اريد به الخصوص يلزم
كذب المخبر كما لو قال رايت عشرين وكان قد راى عشرة بخلاف ما اذا كان للخصوص واريد به العموم
الخامس لو كانت للعموم لم يفد تاكيدها لتساعيها افادت وذلك عبث السادس لو كانت للعموم
لكان الاستثناء نقضا لافادة الاستغراق باول الكلام ثم بالاستثناء رجع عن تلك الافادة كما لو قالت
ضربت كل من في الدار ثم يقول لم اضرب كل من في الدار لان العموم والاستغراق لكان في ضربت الكل
بمنزلة ضربت زيدا وعمرا وخالدا ثم يقول لم اضرب زيدا ولما لم يحسن هنا فكذا ثم وليعلى انها
ليست للاستغراق السابع لو كانت من العموم لما صح جمعها فان الجمع يفيد ما لا تفيده الاحاد وكثرة
بعد الاستغراق فلا يجمع والتالي باطل لقولهم بيان الثامن يصح ادخال لفظ كل وبعض على
ما ادعيتم عمومه مثل كل من دخل داري اكرمه وبعض من دخل اكرمه ومن عندي كذا ولا بعض واجيب عن
الاول اولا بالمنع من تيقن الخصوص ولم لا يكون العموم محتملا سلمنا لكن ذلك لا يدل على انه حقيقة
في الخصوص فان الثلثة متيقن الارادة من العشرة ولا يلزم كون لفظ العشرة حقيقة في الثلثة ومجازا
في الزايد لا اعتبار الزيادة في العشرة متيقنة لانا نقول لو كانت متيقنة لامتنع الاستثناء والحاصل
ان الخصوص ان كان كل المراد لم يكن متيقنا وان كان مرادا في الجملة لم يدل على الوضع سلمنا لكن
معارض بكونه حقيقة في العموم احوط من الخطأ ان يكون مراد المتكلم العموم فلو حمل اللفظ على الخصوص
لم يحصل مراده ولو اراد الخصوص حصل مقصوده لو حمل على العموم وليس احدهما اولى من الاخر وثانيا
بانه اثبات اللغة بالترجيح وعن الثاني بالمنع من غلبة استعمال هذه الصيغ في الخصوص بل نقول
ان استعمالها في الخصوص نادر بالنسبة الى مظان العموم سلمنا لكن الغلبة لا تدل على الحقيقة فان
المجازات العرفية غالبة ولم تخرج عن كونها مجازات فيما غلب استعمالها فيه فانما يكون الاصل والظ
صرف الاغلب الى الحقيقة عند عدم الدليل على ان غير الاغلب حقيقة من قبيل النادر ثم عن

اذ ثبت بالحس

الثالث بان حسن الاستفهام عن ارادة العموم لا يخرج الصيغة عن كونها حقيقة في العموم اذ التاكيد امر مطلوب
كما اذا قال رايت السلطان حسن ان يستفهم هل رايت السلطان نفسه او اتباعه وعدم حسن الاستفهام
عن البعض لتيقنه لا يقتضي كونه حقيقة فيه ولو كان حسن الاستفهام لاجل الاشتراك لوجب ان يحسن
الجواب لا بعينه الاستفهام من جميع الاطراف المحتملة وعن الرابع بان الكذب انما يلزم لو لم يرد المجامع
صلوحه كما قال رايت اسدا بخلاف العشرة والعشرين فان لفظ العشرين لم يوضع للعشرة حقيقة ولا
مجازا وعن الخامس بان المراد بالتاكيد التقوية وعن السادس بالنقض بالفاظ العدد فانها صريحة
في ذلك العدد مع صحة الاستثناء منه وعن السابع بانه ليس بجمع في الحقيقة على ما اتفق عليه اهل اللغة
وانما هو لاشباع الحركة والحاق زيادة النون سلمنا كونه جمعا لكن قال سيبويه انه انما يجمع حالا في
اذا حكى بها الجمع المنكر ومع ذلك لا يكون للعموم وعن الثامن ان لفظ العموم قد يستعمل في غيره مجازا وقد
يؤكد فلو تكرر او احتج القائلون بالاشتراك بوجهين احدهما ان الالفاظ التي يدعى وضعها
للعموم يستعمل فيه تارة وفي الخصوص اخرى بل استعمالها في الخصوص اكثر وظاهر استعمال اللفظ في شيئين
انه حقيقة فيهما والثاني انه لو كانت للعموم لعلم ذلك اما بالعقل وهو محال اذ لا مجال للعقل بمجرده
في الوضع واما بالنقل والاحاد لا يفيد اليقين ولو كان متواترا لاستوى الكل فيه واجيب عن
الاول بان الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز خير من الاشتراك والتحقيق عندي ان عمية الاستعمال حقيقة
سلمه لانه يوجد في المجاز ايضا ولكنه لا ينافي ظهوره في الحقيقة لغلبة الحقيقة على المجاز سيما اذا كان
المستعمل فيه واحدا والاصل فتم وعن الثاني بانه قد يستدل على الوضع بتتبع خواصه كما استدل
عليه بالتبادر او عدم من عدم الحقيقة وخواصها وان التحقيق انه يكتفي بالظن في الوضع مطلقا اذا
انسد باب العلم به الباب الرابع في الفاظ العموم اعلم ان دلالة العام على افراده كلية اي يدل على
كل واحد منها دلالة تامة ويعبر عنه ايضا بالكلي التفصيلي والكلي العددي وليس من باب الكل
اي الهيئة الاجتماعية المعبر عنها بالكل المجموعي اذا تقرر ذلك فمن الفاظ العموم لفظ كل التبادر

العموم منه ولهذا لما سمع عثمان رضي الله عنه قول لبيد الا كل شيء ما خلا الله باطل وكل نعيم لا محالة زائل فقال له كذبت
فان نعيم اهل الجنة لا يزول ولولا انه فهم العموم لما كان تكذيبا له ولان الفرق واقع بين قولنا جائني
كل الفقهاء وتوكيد الثاني على الاستغراق لا ينافي ذلك فانه يستعمل مجازا في الكل المجموعي ولعله
لا خلاف فيه الا من القائلين بان الاصل في الاستعمال الحقيقة وجميع وكل ما ينصرف منه كاجمع وجمعاء
اجمعين وتوابعها المشهورة كاكتع واخواته وساير وقضية انه شامل الجميع ما بقي بعد المخصصات او
للجميع على اختلاف تفسيرها ومعشر ومعاشر وعامة وكافة وقاطبة المتبادر ومن الشرطية والاستفهامية
وهي بمعان الاولى في العلم واما الموصولة ففيها خلاف كما قال الشهيد ره في القواعد والاظهر عدم افادتها
العموم وهي تاتي للجنس والاستغراق والعهد وهو لا ينافي كونها من المعارف كما في الاسم المعرف
باللام والمضاف وكذلك النكرة الموصوفة والغير الموصوفة ومثل من الشرطية والاستفهامية ما في الموصولة
والموصوفة والغير الموصوفة ما الشرطية والاستفهامية والموصولة والموصوفة والغير الموصوفة
الا انها لغير اولي العلم وقال الشهيد ره في القواعد وقال بعضهم ما الزمانية للعموم وان كانت
حرفا لا سما دخلت عليه فانها وكذا المصدرية اذا وصلت بفعل مستقبل مثل يعجبني ان تصنع

الباب الخامس الجمع المعرف بالاداة يفيد العموم حقيقة ولا يعرف في ذلك مخالفا من الاصحاب
قال صاحب المعالم ومحققو مخالفينا على ذلك ايضا وربما خالف في ذلك بعض من لا يعتد
به منهم وهو شاذ ضعيف لا التفات اليه انتهى والظاهر ان دلالته عليه بالوضع النوعي
الثانوي ولا فرق بين ان يكون مدخول الاداة جمع علم او جمع اسم جنس واما جمع القلة والكثرة
فالظاهر انه لا فرق بينهما لو قلنا بالفرق بينهما كما هو الظاهر المشهور ظاهرا وقد يستعمل في العهد واذا
استعمل فيه فهل هو على سبيل الحقيقة ويكون اللفظ مشتركا بين العموم والعهد او على سبيل المجاز
فيه خلاف ولعل الظاهر الثاني لتبادر العموم منه ظاهرا وعليه يكون الجمع مستعملا في معناه فلا
يكون تجوزا في مفرداته فالتجوز انما هو في الهيئة فتدبر وقد يستعمل في الجنس اي جنس المفرد مثل



الرجال قوامون على النساء ولبست الجبات والثياب وجاء وقت لبس الجبات والثياب قبل ومنه
قولهم في تعريف الحكم انه خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين فلا ينقض بالخواص مثل وجوب صلوة
الليل على النبي صلى الله عليه وآله لان المراد جنس الفعل وجنس المكلف قيل وفي جنس الجمع ايضا ومثل بواهلا الزوج
الثيبات بل الابكار اذا اريد جنس الجمع يعني جنس جمع الثيبات الصادق على ثلثهن واربعتهن
وخمستهن وغيرها من افراد النوعية والصادق ايضا على افراد ثلثهن وافراد اربعتهن وافراد
خمستهن وغيرها لا جنس الجمع فان المستعمل في جنس الجمع دون مصاديقه قيل وقد يراد به العهد
الذهني ومثل بقوله تعالى الا المستضعفين من الرجال والنساء والولدان الذين لا يستطيعون حيلة
ولا يهتدون سبيلا ان قلنا بكون الجملة صفة للمستضعفين واما الجمع المعرف بالاداة فقد ذهب
جمع الى انه يفيد العموم واختاره الشيخ في العدة وعزاه الى الاكثر فانه قال وذهب اكثر من قال بالعموم
الى ان اسم الجنس اذا دخله الالف واللام اقتضى استغراق الجنس وذلك مثل قوله تعالى ان الانسان
لفي خسر وكذلك قالوا في الفاظ الجموع والاسماء المشتقة نحو قولهم رايت الرجال وقوله اقتلوا المشركين
وان الفجار لفي جحيم وتعلق التكلف بالنفي كنت تراها اذا لم يكن هناك ما يدل على ارادة عهد
للمعهود فان دل دليل على ذلك حمل اللفظ عليه وقال ابو علي مثل ذلك في اسم الجنس واسماء الجموع
وامتنع من القول به في الاسماء المشتقة وقال ابو هاشم خاصة لا يفيد في هذه المواضع كلها على الاستغراق
بل يفيد الالف واللام اما على العهد او على تعريف الجنس فاما الاستغراق فلا يدل على ذلك الا
ان يقترن به دليل يدل عليه نحو قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما وقوله ان الفجار
لفي جحيم وقوله اقتلوا المشركين ان جميع هذه المواضع المراد بها الاستغراق لان الكلام خرج مخرج الزجر
والزجر حاصل في الجميع كما هو حاصل في كل واحد منهم نحو جلد فلان … حملته على الجميع وفي الناس من قال
ان الذي ادعاه ابو هاشم من تعريف الجنس غير معقول … ولا يفهم من الالف واللام الا الاستغراق
والعهد فلا وجه للخلاف بين من قال بالعموم في هذه الالفاظ فاما من قال بالخصوص او بالوقف فلم

في هذه الالفاظ مثل قولهم في ما معنى على السواء والذي اذهب اليه هو الاول والذي يدل على ذلك
حسن الاستثناء في جميع هذه الالفاظ الا ترى انه يحسن ان يقال ان الانسان لفي خسر الا زيدا وعمرا
الى اخره وقد قال قوم بعدم افادته واختاره المحقق والعلامة واكثر من تأخر عنهما وعزاه العلامة في النهاية
الى جماعة من المحققين واحتج له بوجوه منها عدم تبادر العموم الى الفهم من قولك اكلت الخبز وشربت عليه
الماء فحينئذ يراد هو الا الجماعة ظاهر انه حقيقة في الجنس وعدم تبادر العموم لو كان مسلما العموم المدعى
الا ان يقال ان المراد عدم تبادره منه اذا لم يكن قرينة العهد ومنها انه لا يجوز تأكيده بما يؤكد به الجمع
فلا يقال جاء الرجل كلهم ولا اجمعون ولو كان للعموم لصح كما جاز جائني القوم كلهم اجمعون وفيه ان
ذلك لو كان مسلما فلعله كان من جهة رعاية جانب اللفظ والطباق اللفظي وانما قلنا لو كان مسلما
لما حكاه المبرد ظاهرا من قولهم اهلك الناس الدينار الصفر والدرهم البيض ومنها انه لا ينعت بنعت
الجمع فلا يقال جائني الرجل العالمون ويظهر ما فيه مما قررنا في الوجه الثاني ومنها ان المطلق انما يدل
على الماهية من حيث هي هي والماهية غير وحدتها وكثرتها غيرهما ولذا الماهية كما انه يجتمع مع العموم كذا
تجتمع مع الخصوص فان هذه الانسان يشتمل على الانسان مع قيد هذا فالاتي في هذا المفردات بالماهية
فيخرج عن عهدة التكليف بالحمل بذلك المعنى فعدم دلالة اللفظ على العموم وبناء ذلك الاستدلال
على ان وضعه انما هو وضع مفرداته ولا دلالة لمفرداته على العموم فلا دلالة عليه والخصم ان يقول ان
الالف واللام يدل على العموم فدلالته عليه انما هو بوضع مفرداته وزاد بعضهم في الاحتجاج عليه ظاهرا
بانه لو عم لجاز الاستثناء منه مطردا وهو منتف قطعا وفيه انه قد جاء الاستثناء منه في قوله تعالى ان
الانسان لفي خسر الا الذين وقوله عم الصلح جائز الا ما احل حراما وحرم حلالا وغيرهما وليس
الخصوص من لفظ الانسان والصلح بمانع يجب ان يعلم كيف وقد جعل القوم الاستثناء دليل العموم
والحق انه لا نزاع في اطراد ارادة العموم من المفرد المعرف باللام ولو مجازا فيطرد الاستثناء منه واحتج
القائلون بدلالته على العموم من جهتين احدهما جواز وصفه بالجمع فيما حكاه البعض من قولهم اهلك

الناس الدرهم البيض

الناس الدرهم البيض والدينار الصفر الثاني صحة الاستثناء منه كما في قوله تعالى ان الانسان لفي خسر
الا الذين امنوا واجيب عن الاول بالمنع من دلالته على العموم وذلك لان مدلول العام كل فرد ومدلول
الجمع مجموع الافراد وبينهما بون بعيد وعن الثاني بانه مجاز لعدم الاطراد وفيه في العالم وفي كلا
الوجهين نظر اما الاول فلانه مبني على ان عموم الجمع ليس كعموم المفرد وعرفت في التخصيص كلام في بعض
واما الثاني فلعدم التطارد لا مجال لانكار افادة المفرد المعرف العموم في بعض الموارد حقيقة كيف
ودلالة اداة التعريف على الاستغراق حقيقة وكونها احد معانيها مما لا يظهر فيه خلاف بينهم فالكلام
انما هو في دلالته على العموم مطلقا بحيث لو استعمل في غيره لكان مجازا على صيغ العموم التي هذا شأنها
ومن البين ان هذه الحجة لا تنهض باثبات ذلك بل انما يثبت المعنى الاول الذي لا نزاع فيه ثم في
تتمة مهمة حيث علمت ان الحق من نفي دلالة المفرد على العموم كونه ليس من الصيغ الموضوعة
لذلك لا عدم افادته اياه مطلقا فاعلم ان القرينة الحالية قائمة في الاحكام الشرعية غالبا على ارادة العموم
حيث لا عهد خارجي كما في قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربا وقوله ع اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه
شيء ونظايرهما ووجه قيام القرينة على ذلك امتناع ارادة الماهية والحقيقة اذ الاحكام الشرعية انما تجري على
الكليات باعتبار وجودها كما علم انتفاء فاما ان يراد البعض او الجميع من موارد استعماله في الكتاب والسنة
فتعين في هذا كله ارادة العموم الجميع ولم ار احدا تنبه لذلك من متقدمي الاصحاب سوى المحقق
نفسه فانه قال في اخر هذا البحث ولو قيل اذا لم يكن ثم معهود وصدر من حكيم فان قرينة حاله يدل على
ذلك بالنظر الى الحكمة انتهى ولا يظهر خلاف في ان المفرد المعرف باللام حقيقة في
العموم حيث لا عهد وهو لا يقتضي اطراد الاستثناء منه ولا يتوجه على الجواب الثاني ان ايراده المذكور في الفهم
من ان اطراد الاستثناء من لفظ لا يقتضي ان يكون اللفظ حقيقة في العموم بحيث لو استعمل في
غيره كان مجازا بل ان كان انما يقتضي ان يكون عاما ولو مجازا وهو ينافي ما قرره سابقا في الاستدلال على
عدم افادته العموم من انه لو عم لجاز الاستثناء منه مطردا وهو منتف قطعا ويستفاد من كلامه في الفهم

في الفائدة انه يستفاد من المفرد المعرف باللام الواقع في كلام الحكيم العموم حيث لا عهد خارجي نظرا الى الحكمة
ويتوجه عليه انه اذا كان المفرد المعرف باللام مشتركا بين العموم والعهد الخارجي يجب ان يكون عهد خارجي
يدل على العموم بنفسه من غير حاجة الى ملاحظة الحكمة بحسب الحقيقة اللهم الا ان يجيء يكون مذهبه انه مشترك بين
العهد والجنس والعموم كما هو مذهب اكثر المعانيين بل والنحويين وطائفة من الاصوليين وحينئذ لا يكون له
فلا حاجة بنا في حمله على العموم الى النظر الى الحكمة ايضا فانه اذا لم يكن قرينة العهد فاما ان يكون المراد به
الماهية والحقيقة او العموم والاستغراق فان كان العموم فهو المطلوب وان كان الجنس ثبت المطلوب ايضا فان
كل حكم ثبت للجنس فهو ثابت لجميع افراده لانه ثابت للجنس وهو موجود في كل فرد من افراده فهو ثابت لكل فرد
من افراده ولا ان يقال ان ثبوت الحكم للجنس انما يقتضي ثبوته لغالب افراده عرفا لا لجميع افراده كما يشهد
به صحة ارادة الجنس من الرجال خير من المرأة دون الاستغراق ولانه لا يكون فرق بين الاستغراق والجنس فيه
نظرا الى انه اذا لم يكن قرينة العهد فهو اما للعموم او للجنس ولما كان الحكمة مانعة من ارادة الجنس لان الاحكام
الشرعية انما تتعلق بالجزئيات دون الطبايع فيتعين ارادة الاستغراق والعموم فالحكمة قرينة معينة لا صارفة
نعم ثم قد يعترض على اعتبار جريان الاحكام على الكليات باعتبار وجودها انها تجري عليها باعتبار وجودها
في فرد غير معين او في فرد معين والثاني يستلزم عدم الخروج عن العهد او وجودها في جزء والاول يستلزم
الاعتراف بجريانها على الكليات بدون اعتبار وجودها لان الموجود في الخارج انما هو الفرد المعين دون
الفرد المنتشر ويمكن دفعه بان متعلق الاحكام انما هو حصول الفرد على وجه التخيير كما في الواجبات التخييرية
على المذهب المنصور الباب السادس قد وقع الاختلاف بينهم في الجمع المنكر فالاكثر على انه لا يفيد
العموم بل يحمل على اقل مراتبه وذهب بعضهم الى افادته وعن المحقق ره حكاية ذلك عن الشيخ ره بالنقل
الى الحكمة وكلام الشيخ ره في العدة يوافق المذهب المشهور لانه قال فاعلم ان الذي اعتبرناه من
الاستثناء في الفاظ الجموع انما يدل على انها تفيد الاستغراق حقيقة ردا على اصحاب الخصوص ولا يمكننا
ان نقول انها لا يتناول اقل الجمع الا حقيقة لان ذلك يكون مكابرة فاذا ثبت كونها حقيقة في الاستغراق

وعند الكلام من حكيم

وعند الكلام عن حكيم ولم يقترن به ما يدل على انه اراد اقل الجمع وجب حمله على انه اراد الكل وليس لهم ان
يقولوا الجمع اقتضى دلالة الاستغراق ودلالة على انه اراد اقل الجمع كما جعلتم نفس دلالة الاقل دلالة على انه
اراد الاستغراق ويتعادل من القولان وذلك ان هذا انما يمكن ان يقال في الفاظ الجموع الخالية من الالف
واللام فاما اذا كانت فيها الالف واللام فلا يفيد الا الاستغراق انتهى وينبغي فيها الاستناد في هذا الى
التنبيه على ان موارد استعمال الجمع مختلفة فمنها مقام الاخبار مثل جاءني رجال ودخل على دراهم ومنها مقام بيان
الحكم مثل احل اصناف الجمع ومنها مقام الامر وهو على نوعين احدهما ما يمكن فيه الحمل على العموم مثل اكرم
علماء واعرض عن فساق والثاني ما لا يمكن فيه الحمل المذكور مثل اعتق رقابا وتزوج نساء ولا خلاف في
ظاهرا في حمل الجمع على اقل مراتبه في مقام الاخبار قال شيخنا الشهيد الثاني ره في المسالك في شرح كلام
المحقق ره الجمع المنكر يحمل على الثلاثة اخذا بالمتيقن ولو كان الجمع معرفا فانه يفيد العموم كما حقق في الاصول
وهنا لا يحمل على الثلاثة وقد نقل عن العموم هنا غير واحد وليس لاحد ان ينفي عليه فقد فرق في الحمل على
الثلاثة بين المعرف والمنكر الا بين حمله الفقهاء والنكرة والفرق بينهما اصطلاح خاص يجري
في المحاورات العرفية وحمل الجمع على الثلاثة هو اصح القولين للاصوليين وقيل اقله اثنان وعليه يحمل
الاول الجمع عليهما ويتفرع في الايمان ونحوها الى اخر ما ذكره من القائلين بذلك الى
ذلك ليس لان المراد منه ظاهرا ذلك بل لان ذلك اما مراد او داخل في المراد كذلك ظاهرا في
النوع الذي لا يمكن حمله على العموم من النوعين في المقام الثالث واما المقام الثاني والنوع الذي
يمكن حمله على العموم من النوعين في المقام الثالث ففيه الخلاف المذكور واحتج النافي فيه بانه لا دليل
على العموم بان رجالا مثلا يمكن الجمع في ملاحظة الكل عدم بدلا كرجل بين الاحاد لكل واحد فكما ان رجلا
ليس للعموم فيما يتناوله من الاحاد كذلك رجال ليس للعموم فيما يتناوله من مراتب العدد وهو مستند بل
وجيه واحتج القائلون بالعموم بان هذه اللفظة اذا دلت على العدد والكثرة وصدرت من حكيم فلو
اراد العدد لبينها وحيث لا قرينة وجب حمله على الكل فهو وان رد بعض العامة القائلين بانه ثبت

الاطلاق اللفظ على كل مرتبة من مراتب الجموع فاذا حملناه على الجمع فقد حملناه على جميع حقايقه فكان
اولى واجيب عن الاول اما اولا فبالمعارضة بانه لو اراد الكل لبينه ايضا و اما ثانيا فلانا لا نسلم
عدم القرينة اذ يكفي فيه كون اقل المراتب مرادا قطعا وفي الجواب الاول من الجوابين ان بناء المستدل
كان على الاحتياط وبناء المجيب على اصالة البراءة من الزايد على الاقل فينبغي للمجيب ان يبطل قاعدة
الاحتياط وفي الجواب الثاني منهما منع كون اللفظ حقيقة في كل مرتبة حتى يكون مشتركا لفظيا انما هو المقدر
المشترك بينها فلا دلالة له على خصوصها ولو فرض ان صاحب المعالم قد سعيد ايراد الجواب المذكور ولكن
سلمنا كونه حقيقة في كل منها لكان الواجب ان يتوقف على ما هو التحقيق من ان المشترك لا يحمل على
شيء من معانيه الا بالقرينة وان استعماله في جميعها لا يكون الا مجازا فيحتاج الحمل عليه الى الدليل
وفيه ان بناء المستدل ظاهرا على ان المشترك في جميع معانيه ليس مجازا وان القرينة التي توجب
حمله على جميع المعاني صون اللفظ الصادر من الحكيم عن التعطيل فان ما يقتضي حمل المفرد المحلى
باللام على العموم يقتضي حمل اللفظ المشترك على جميع معانيه والتحقيق في المقام ان اللفظ اعني
الجمع المنكر لما كان موضوعا لما فوق الاثنين الصادق على الثلثة والاربعة والخمسة وما فوقها من
المراتب فيصدق على كل واحد من المراتب المزبوره صدق الكلي على جزئياته على سبيل البدلية فاذا حكم
به الشارع او من كان في حكمه اما في مقام الامر او النهي او بيان الحكم فان كان في مقام الامر فيحمل
اللفظ على معناه الحقيقي ويصدق الامتثال بالاتيان بكل ما يصدق عليه انه فوق الاثنين سواء
كان ثلثة او اربعة او خمسة او ما فوقها كما يصدق الامتثال بعتق كل رقبة اذا قال السيد اعتق
رقبة فان قلت هذا يوجب التخيير بين الاقل والاكثر في الواجب وهو غير جائز كما نص عليه في
المعالم لانه ينافي الوجوب لان التخيير يستلزم جواز ترك الزايد والوجوب يقتضي عدمه قلت
نمنع كلية الكبرى بمعنى انا لا نم عدم جواز ترك الواجب مطلقا حتى في الواجب التخييري ان قلنا
ان الواجب كل واحد ولا نمنع الصغرى فان الواجب على ذلك الاحتمال التقدير انما هو مفهوم

احدهما دون كل

احدهما دون كل واحد منهما وعليه انما يتحقق ترك الواجب اذا تركهما جميعا ولو سلمنا جواز التخيير بين
الاقل والاكثر فيما لا يكون الاتيان بالزايد بعد الاتيان بالاقل مندرجا بل انما يكون الاتيان به بعبارة
اخرى انما نسلم ذلك فيما يكون الاتيان بالاكثر دفعة ودفعيا اذا كان تدريجيا فان قلت كما في زرع الدلو
والاستظهار في ثلثة ايام ونحو ذلك لانه اذا اتى المكلف بالاقل يتحقق الامتثال واذا تحقق الامتثال لا
يبقى تكليف فلا يكون الزايد واجبا في الامر الايجابي ومستحبا في الامر الاستحبابي قلت انه يعتبر في الامتثال
القصد فاذا اتى المأمور بالمأمور به لا بقصد الامتثال بل لا من قصد او من قصد تحصيل بعض اجزاء الامر
لا يكون ممتثلا جزما نعم لو كان المأمور به واجبا توصليا لسقط عنه التكليف لحصول المقصود فيتحقق
الامتثال فمن قصد المأمور المخير بين الاقل والاكثر تحصيل الامتثال في ضمن الاكثر لا يكون ممتثلا ما لم يأت
بالزايد ايضا ثم ومن الشواهد على ما ذكرنا من صحة التخيير بين الاقل والاكثر شرعا انه يصح ان يقول
السيد لعبده او الوالد لولده ان صمت ثلثة ايام او اربعة ايام اعطيك اربعة دنانير مثلا او ان بقيت
في الدار مثلا ثلثة ايام او اربعة ايام اعطيك شيئا مثلا وامثالها ولا يخفى انه يفهم منه عرفا التخيير
بين الثلثة والاربعة ومنه قوله تعالى حكاية عن شعيب على نبينا وآله عليه السلام اريد ان انكحك احدى
ابنتي هاتين على ان تأجرني ثماني حجج فان اتممت عشرا فمن عندك وما يدل عليه انه لو لم نقل بالتخيير في
قوله في الجواب عن سؤاله في جزاء العنزة في البئر ينزح منها عشرين دلوا فان ذلك فاذا بعون الله وحسن
توفيقه ان نقول بالتخيير بين نزح خمسين دلوا كما قاله صاحب المدارك وكذا يجوز حمل النزح على الوجوب بالنسبة
الى اربعين والاستحباب بالنسبة الى خمسين ومع ذلك ينافي التخيير المستفاد من كلمة او وكذلك الكلام
في قوله ثم تستظهر بيوم او يومين او ثلثة ايام في جواب كلام السائل لكم تستظهر الحائض فان قلت
اذا كان الكلام دالا على التخيير بين الاقل والاكثر فيها تستدل على افضلية الاكثر قلت انا نمنع دلالة
الكلام المشتمل على التخيير على افضلية الاكثر نعم امكن القول بالافضلية بالدليل الخارج فتم

الباب السابع في ترك الاستقصاء العلم او ترك الاستفصال في حكاية الحال مع قيام الاحتمال

كلام

ينزل منزلة العموم في المقال وفاقا لجماعة من المحققين كما في تمهيد القواعد واعترض في المحصول على القاعدة
باحتمال انه صلى الله عليه وسلم اجاب بعد ان عرف الحال ووافقه العلامة ره في التهذيب وكذا السيد عميد الدين ره في
[المسؤول]
تمهيد القواعد واجيب عنه بان الاصل عدم العلم وهو ظاهر انتهى وهو مبني على الفرق والتفصيل بين علم
واطلاعه على الواقع وعدمه وتسليم القاعدة في الصورة الثانية دون الاولى وقد ذهب اليه جماعة منهم [العلامة]
في النهاية حيث قال والاقرب التفصيل فنقول ان علم او ظن انه لم يعلم خصوص الحال وجب القول بالعموم
والا ليس ثم الفرق وانه لم يعلم وان الحكم بالعموم لاحتمال انه عرف خصوصية او اقتضى ترك الاستفصال
انتهى والاقرب عندي عدم ثبات الفرق والتفصيل وفاقا للشهيد ره في القواعد ظاهرا حيث قال فائدة
فهم بعض الاصوليين ترك الاستفصال في حكاية الحال ان كان مع قيام الاحتمال انه صلى الله عليه وسلم اطلع على خصوص
الواقعة فلا ريب ان تركه لحكمه لا يقتضي العموم في كل الاحوال الثاني ان يثبت بطريق ما اشتباهها كيفيتها وهي
ينقسم الى حالات يختلف فيها الحكم فينزل اطلاقه الجواب عنها منزلة اللفظ الذي يعم تلك الاحوال
كلها الثالث ان يسئل عن الواقعة باعتبار دخولها في الوجود لا باعتبار انها وقعت فمثل انه يتفق [هذا]
على جميع الاقسام التي ينقسم اليها اذ لو كان الحكم خاصا ببعضها لاستفصل كما نقل انه صلى الله عليه وسلم سئل عن
بيع الرطب بالتمر اينقص التمر اذا يبس قالوا نعم فقال صلى الله عليه وسلم فلا اذن الرابع ان تكون الواقعة المسؤول عنها
قد وقعت في الوجود والسؤال عنها مطلق والالتفات الى القصد الوجودي يمنع القضاء على الاحوال كلها
والالتفات الى اطلاق السؤال وارسال الحكم من غير تفصيل يقتضي انتفاء الاحوال في عرض المجيب فمن
قال بالعموم لاجل ترك الاستفصال التفت الى هذا الوجه وهو اقرب الى مقصود الارشاد وازالة
الاشكال انتهى وكذا الشهيد الثاني ره في تمهيد القواعد حيث نقل الكلام بعينه الى قوله وهو اقرب
الى مقصود الارشاد وازالة الاشكال لعل لنه ترك العنوان قاعدة ترك الاستفصال في حكاية الحال مع
قيام الاحتمال ينزل منزلة العموم في المقال على ما ذكره جماعة من المحققين انتهى وهو محكي عن المرتضى رض
ايضا مضافا الى ما ذكره الشهيد ره انه اذا كان السؤال مطلقا وكان الجواب مطابقا لعموم الحال وعدمه

فاذا ظاهر السؤال الذي

ظاهر السؤال يلزم عدم المطابقة بين السؤال والجواب وصرف الجواب عن ظاهره فان ظاهر الجواب ان يكون مطابقا
للسؤال محمولا على خصوص الحال الحرف دون اللفظ فان قلت ان السؤال وان كان ظاهرا في السؤال عن القدر
المشترك بين المتعددات الا ان المراد بالسؤال انما هو احد المتعددات لانه الواقع المحتاج الى بيان الحكم قلت
كون المراد والمقصود تحصيل معرفة حكم الواقع لا ينافي السؤال عن القدر المشترك اذا كان السائل يزعم ان حكمه
لا يخالف حكم جزء من افراد القدر المشترك ويقصد معرفة حكم القدر المشترك عنه كما هو مقتضى ظاهر السؤال
فان السائل لو لم يزعم الزعم المذكور وعدم تقييد القصد المزبور لم يأت بالقدر المشترك في السؤال وهو
ظاهر ثم ان بعض الفضلاء الاماجد من المتأخرين المعاصرين سلمه اختار القول الثاني ما ذكره بعض
من احتمال كون ترك التفصيل لعلمه ثم بالحال فاجيب بان الاصل العدم وقد يقال على عليه بانه
معارض باصالة عدم الدلالة على العموم لاحتمال السؤال وقع عن قدر المشترك بين المتعددات وقد دفع
الجواب عن هذا من غير استفصال فيلزم منه العموم واحتمال ان يكون المراد في السؤال احد تلك المتعددات
ويكون الجواب عنه خلاف الظاهر مدفوع بالاصل لانا نقول الدلالة على العموم امر خلاف الاصل مدفوع [فقد]
والامر هنا بين المحذورين يحرم ترجيح احدهما على الاخر فتدبر انتهى وهو يؤيد ما اخترناه وان امكن [دفعه]
اصالة عدم دلالته باصالة عدم دلالته على الخصوص ثم ان القائلين بالتفصيل افترقوا فرقتين فيما اذا [سئل]
السائل عن واقعة دخلت في الوجود واجاب عنه المعصوم من غير استفصال ولم يعلم اطلاعه وعدم على [خصوصها]
ولا عدم اطلاعه عليها فقال فرقة ان الحق فيه عدم العموم مع عدم مرجح لاحد الاحتمالين ومنهم صاحب
الوافية ره وفرقة بالعموم تمسكا باصالة عدم علمه بها واطلاعه عليها خصوصا ومنهم استادنا العلامة دام [ظله]
[اليقين]
قال فان علوم المعصومين عليهم السلام حادثة وكل حادث مسبوق بالعدم الازلي يقينا ولا يجوز نقض
اليقين الا باليقين ... لاستصحاب ودلالة الاخبار الصحيحة وغيرها بعد ذلك وما يقال ان ثبوت علمهم بنفس الاحكام
في الجملة ... وهو ينافي قولنا لا شيء من العلم بجامل لهم فثبوت بعض العلوم لهم يقينا ينقض
[اليقين]
عدم ثبوت العلم لهم بها يقينا فلا يمكن الاستدلال بالقضية الكلية في المقام فهو كلام ظاهري اذ ملاحظة

على العموم

والشك بالنسبة الى كل واحد واحد من المعلوم لا بالنسبة الى القضايا المنتزعة منها فلا يجري نقض اليقين
بعدم كل علم لا بمجرد اليقين بحصوله وما افاد ان القضية الجزئية متيقنة الحصول وان هذا الشك انما حصل
من جهة هذا اليقين ونقض اليقين الثاني انما هو بالشك الحاصل من يقين اخر وكلا يظهر اندراج هذا
الشك في المنهي الحاصل في قولهم عليهم السلام لا ينقض اليقين بالشك فهو انقيم في غاية الوهن اما اولا
فلانا نمنع كون الشك حاصلا من جهة هذه القضية بل قد يحصل الشك مع عدم العلم بهذه القضية ايضا واما
ثانيا فلان لفظ الشك واليقين عام في الحديث ويشمل جميع الافراد واما ثالثا فلان كل محتمل يحتمل
وجوده في الخارج بدون علته وان كانت العلة منشأ الشك والوهم فالشك يحصل بسبب حصول
الوهم وقد يحصل بسبب امر يقيني وعلى اي التقديرين انما يسبب من شيء يقيني فانه ينبغي على ذلك لا يوجد
مورد للرواية كما لا يخفى نعم يمكن توجيه كلام القائل بان من الاشياء ما هو معلوم لهم جزما ومنها ما هو غير معلوم
وقد اختلطا لعدم العلم بكون ذلك من المعلوم لا يوجب جواز الحكم بكونه من غير المعلوم من اجل استصحاب
عدم العلم وفيه ان ذلك انما يتم اذا علمنا بان فيما لا نعلم حاله من الاشياء من جهة المعلومية لهم وعدمها
ما هو معلوم لهم وهو فيما نحن فيه ممنوع اذ لا نعلم ان الشيء الذي لا نعلم حاله من السؤالات ما يعلمه المعصوم
عليه السلام انتهى كلامه اعلى الله مقامه وتحقيق المقام بحيث يرفع الابهام يستدعي بسطا في الكلام
فاقول وبالله الاعتصام ان حال السائل المخاطب للمسؤول عنه غير حال الغائب عنها الطالب لفهم
كلام المجيب كما شاننا الطالبين لفهم كلام المعصوم عليهم السلام المجيب عن سؤال السائل وكذا الحاضر
في مجلس الخطاب الذي يكون خارجا عن السائل والمجيب فالكلام في السائل غير الكلام في الخارج
عنهما اما الكلام في السائل فهو انه اما ان يسئل عما وقع في الوجود او عما يقع في الوجود او عن الواقع
مع قطع النظر عن وجوده سابقا ولاحقا فان كان السؤال عن الواقع فاما بلفظ يدل على خصوصه
فلا كلام فيه او عنه بلفظ مطلق يدل على القدر المشترك بينه وبين غيره من الافراد التي فيه كما اذا وقع
في البئر طير فيسئل السائل عن الامام عما اذا وقع في البئر طير ثم اما ان يعلم السائل خصوص الطير الواقع



في البئر او لا يعلم وعلى التقديرين اما ان يعلم المسؤول عنه خصوص الطير او لا يعلمه وعلى التقادير اما ان يعرف
السائل حال المسؤول عنه او لا يعرف حاله ويكون جاهلا بحاله وعلى التقادير المذكورة اما ان يعرف المسؤول
عنه حال السائل او لا يعرف حاله من معرفته بحاله او جهله به وعلى التقادير اما ان يعرف السائل حال المسؤول
عنه او لا يعرف حاله من معرفته بحاله او جهله به ثم اذا كان السؤال عن الواقع الذي يعرف خصوصه السائل
بلفظ مطلق فاما ان يكون مقصود السائل معرفة حكم خصوصه او يكون المقصود معرفة حكم القدر المشترك
اما بزعمه ان افراد القدر المشترك في الحكم سواء فاذا بين المجيب حكمه يتبين حكم الواقع او باعتقاده انه اذا
وقع السؤال عن القدر المشترك فانه لو كان افراده مختلفة في الحكم فيستفصل المجيب او يفصل فيتبين حكم
الافراد وان لم يجب من غير استفصال وتفصيل وعلى التقديرين اما ان يطلع المسؤول عنه على قصد السائل
او لا يطلع عليه وهذه جملة الوجوه المحتملات اذا عرفت تلك الوجوه المحتملات فاجود المقال وادق في مضمار البيان
تارة في انه يجوز للمسؤول عنه اذا سئل عنه عن الواقع في الوجود بلفظ مطلق وكان السائل عالما بخصوصه
وكذا المسؤول عنه وكان حكمه مخالفا لحكم غيره من افراد المطلق الجواب عنه ببيان حكمه من غير استفصال نظرا
الى ان مقصود السائل انما هو بيان حكم خصوصه اي لا يجوز لانه اغراء بالجهل ويستلزم عدم المطابقة
بين الجواب والسؤال وتارة في ان السائل اذا سئل عن الواقع في الوجود بلفظ مطلق وكان المسؤول عنه عالما
بخصوص الواقع فاجاب المجيب عنه فهل ينبغي ان يحمل كلامه على الجواب عن الواقع بخصوصه او على الجواب عن
القدر المشترك وتارة في الخارج عنهما على ماذا يحمل كلام المجيب اذا لم يعرف حالهما اما المسؤول عنه فاذا
عرف ان السؤال عن الواقع وان كان بلفظ مطلق وكان عالما بخصوصه وكان حكمه مخالفا لحكم سائر
الافراد فيجوز له الجواب ببيان حكمه من غير استفصال وتفصيل بان ذلك الحكم انما هو حكم خصوص الواقع
دون القدر المشترك اذا علم من السائل ان مراده انما هو بيان حكمه اذا اني نوع عرف السائل الجواب الى
القدر المشترك وادعى الحكم الى سائر افراده ورعايته عنه بحيث يفهم الغير ان الحكم حكم القدر المشترك
سواء كان السائل عارفا بخصوص الواقع مع تفصيله كما اذا ادعى الطير الواقع في البئر في المثال المذكور او

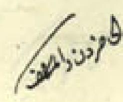
او لم يكن عارفا بتفصيله كما اذا اخبر من في بيته بوقوع طرف في بئره فانه يعرف حينئذ خصوص الطرف ولكن لا يعرفها
تفصيلا وذلك انما هو فيما كان يعلم ان مقصود السائل انما هو بيان حكم الواقع بخصوصه من غير التفات
الى معرفة حكم القدر المشترك وهل يشترط علم السائل بان المسئول عنه يعلم الواقع ام لا الظاهر العدم ولذا لم
يأمر ضده ويجوز له الجواب عنه بدون الاستفصال والتفصيل سواء كان يعلم ان مراد السائل السؤال عن
القدر المشترك او لا يعلم ذلك ولكان حاله مجهولا عنده لوجوب رعاية المطابقة بين الجواب والسؤال الظاهر
من السؤال انما هو السؤال عن القدر المشترك واما بعد علمه فيجب مطابقا للواقع اذ لحاظ الدلالة فانه
على ان المراد انما هو بيان حكمه معتمدا من الاصول الموجب للموالات فان الحكم لا يتبعض طريقا عرفا
لان دفع الخوف واجب عقلا واما السائل فينبغي له صرف الجواب الى القدر المشترك الا اذا علم ان
المسئول عنه اطلع على الواقع وعرف ان مقصوده انما هو بيان حكمه من غير التفات الى معرفة حكم القدر
المشترك ففي صورة الجهل او الشك ينبغي ان يحمل الجواب على الجواب عن القدر المشترك وان كان مقصوده في
السؤال عن خصوص الواقع لاصالة عدم معرفة المجيب بخصوص الواقع ومقصود السائل واما الخارج عنهما
فكذلك ينبغي ان يحمل على انه جواب عن القدر المشترك وتعميم الحكم لجميع افراده لان السؤال الظاهر في
السؤال عن القدر المشترك بين الافراد واصالة عدم علم السائل بخصوص الواقع واصالة عدم علم المسئول
عنه بخصوص الواقع ايضا واصالة عدم علمه بان مقصود السائل في صورة علمه بخصوص الواقع انما هو معرفة
حال الواقع بخصوصه فان قلت ان ترك الاصالة معارضة باصالة عدم علمه بان المقصود معرفة حكم القدر
المشترك قلت نعارض ترك الاصالة لظهور السؤال فيه مع فيحوط به ويطرح ذلك الاصل لانه اذا
الاصل واللفظ فيقدم اللفظ نعم فان قلت ان التمسك باصالة عدم علم المسئول عنه بخصوص الواقع
وكذا التمسك باصالة عدم علمه بان مقصود السائل في صورة علمه بخصوص الواقع انما هو معرفة حال
الواقع بخصوصه لا يصح في حق المعصوم ع لانه يطلع على جميع الامور قلت انه ممنوع والمسلم انما
هو علمه بالشرعيات كيف ولو كنت اعلم الغيب لاستكثرت من الخير وما مسني السوء ان انا الا نذير

دفع توهم الجواز ...

و في موضع اخر فقل رب زدني علما انه ينقض اليقين بالشك ثم فان قلت لو لم يطلع على جميع الامور
ثم يطلع على بعضها قطعا فيصح التمسك باصالة عدم علمه بجميع الامور لان اليقين بعدم علمه
الازلي بجميع الامور قد ينقض بذلك اليقين اعني النقض بعلمه واطلاعه على بعض الامور فينقض
اليقين السابق انما هو باليقين دون الشك قلت الظاهر المتبادر من الرواية انما هو النهي
عن نقض اليقين المتعلق بوجود شيء خاص والحكم بانه ينقضه اليقين بعدمه بحيث لا يبقى شيء مرتفع
الشك بالمرة فلا يتحقق نقض اليقين بعدم شيء خاص بسبب اليقين بالسلب الكلي باليقين بنقيضه
وهو الايجاب الجزئي في مفهوم الرواية لانه بعد ذلك يبقى الشك ولا يرتفع بالمرة نعم لو فرض النزاع في
اليقين السلب الكلي فحصل اليقين بنقيضه وهو الايجاب الجزئي ينقض ذلك اليقين بالسلب الكلي بمقتضى
الرواية وعلى ذلك التقرير لا يصح التمسك بالرواية في نقض اصالة البراءة بالنسبة الى تكليف خاص
بالعلم الاجمالي بالتكليف المنافي للسلب الكلي الا اذا كان اليقين بالبراءة عن التكليف الخاص
مستندا الى اليقين بالبراءة عن جميع التكاليف ثم وينبغي التنبيه على امرين احدهما انه لا معارضة
بين تلك القاعدة وما يحكى عن الشافعي ايضا من ان حكايات الاحوال اذا تطرق اليها الاحتمال كساها ثوب
الاجمال وسقط بها الاستدلال كما يظهر بادنى تامل وقد يعبر عن القاعدة الثانية نقضا بالاعيان و
الثاني ان عموم ترك الاستفصال انما هو بحسب الاحوال الغالبة دون الاحوال النادرة فلو كان الواقعة
احوال متساوية فيهما الجواب عند ترك الاستفصال ولو كان مختلفة فانما يشمل الاحوال الغالبة
خاصة وفي صورة الشك في الندرة والغلبة ينبغي ان لا يعتد من مقتضى الاصول والقواعد وربما
يقال بشموله لما كان من الاحوال نادرا ومرجوحا في الجملة فانه المتعارف في مقام جواب سؤال
الجاهلين خوفا من انهم لجهلهم ربما يجرون الحكم فيه ولا بد من الاستفصال نعم اذا كان بعيد الخيال
التعميم بالنسبة اليه لعدم الاعتبار بعادة وفيه نظر الباب السابع قد اختلف القوم في شمول
نحو قوله تع يا ايها الناس اعبدوا ربكم ويا ايها الذين امنوا اذا نودي للصلوة من يوم الجمعة

فاسعوا الى ذكر الله الاية مما يتضمن اللفظ الموضوع للخطاب بطريق المشافهة للمعدومين الذين لم يكونوا حاضرين في مجلس خطابه بجمع يعني ان لفظ الناس والذين امنوا يشمل المعدومين والخطاب في لفظ النداء وظهر توجيه اليهم ايضا ام لا فمذهب المعتزلة واكثر الاشاعرة والحنفية كما في النهاية الى عدم الشمول واختصاصه بالموجودين في عصره صلى الله عليه وسلم وبظاهر من السيد عميد الدين والمحقق الشيخ حسن رحمهما الله تقوية لمذهب اصحابنا وقال بعض اصحابنا المتاخرين قدس سره ان الشيعة باجماعهم على عدم العموم اللغوي وظاهر النهاية وصريح المحاسن(?) انه مذهب اكثر اهل الخلاف وذهب الحنابلة وجماعة من الفقهاء الى ان ذلك الخطاب يتناول من بعدهم وقال بعض مشايخنا اعلى الله مقامه في بعض فوائده ان النزاع انما هو في الشمول بطريق الحقيقة وان الكلام انما هو في الالفاظ المجردة عن القرائن واما الشمول بطريق المجاز ومع القرينة فلا نزاع في صحته ولعله خلاف ما يستفاد من العلامة التفتازاني في شرح الشرح فانه قال في شرح كلام العضدي ما وضع لخطاب المشافهة نحو يا ايها الذين امنوا يا ايها الناس ليس خطابا لمن بعدهم اي لمن بعد الموجودين في زمن الوحي وقيل لمن بعد الحاضرين مهابط الوحي والاول هو الوجه ويدل عليه ما ذكر في الاستدلال انه لا يتوجه للمعدومين يا ايها الناس واعلم ان القول بعموم النص لمن بعد الموجودين وان نسب الى الحنابلة فليس ببعيد فقد قال الشارح العلامة ذكر في الكتب المشهورة ان الحق ان العموم معلوم بالضرورة من دين محمد صلى الله عليه وسلم وهو قريب ماذكره المحقق من ان الكلام مكابرة حق بانا اذا كان الخطاب للمعدومين خاصة واما اذا كان للموجودين والمعدومين ويكون اطلاق لفظ المؤمنين والناس عليهم على طريق التغليب فلا وبذلك نصيح(?) شايع في الكلام يعرفه علماء البيان انتهى ولكنه ينافي ما يستفاد من الفاضل الابهري حيث قال الكلام في خطاب المشافهة ولا نجد مرادا الخطاب الازلي يتعلق بالمعدومين وخطاب المشافهة ليس الا توجيه اللفظ الى الغير للافهام وظاهر انه اذا امتنع توجيهه الى الجمادات فتوجيهه الى المعدوم بالامتناع احرى لكونه من الفهم ابعد فالحاصل ان المنادى في الناس الموجودين و

التغليب



الحاضرين المكلفين بالعبادة هم وغيرهم لكون اعبدوا في معنى الاخبار او بدليل آخر فيلا مرجح عمومهم في المنع من دخول المعدومين في خطاب المشافهة لان الخطاب العام لا يطلق على غير الحاضرين بطريق التغليب فان جوارات(?) وزيد تفعلون كذا بناء الخطاب لا تثبيه على احد انتهى وقال المدقق الشيرازي بعد ايراد المذكورين اقول حاصل كلامهم ان ما علم ضرورة هو عموم المخاطب به والمدعى خصوص الخطاب فلا منافاة ولكن ماذكره واما اذا كان للموجودين والمعدومين الى آخره يدل على عموم نفس الخطاب ايضا وماذكره هذا القائل من انه لا نزاع في ان الخطاب العام يطلق على غير الحاضرين بطريق التغليب فمسلم لعموم الخطاب ومنافاته لما ذكره من ان المنادى هم الحاضرون اقول بل الحق في الجواب ان يقال قد مر ان التغليب مجاز فالخطاب لا يتناول المعدومين حقيقة وهو معنى قول الشارح والانكار مكابرة ان جواز اطلاق يا ايها الناس للمعدومين لفظ ادعو الموجودين مكابرة انما كان على سبيل الحقيقة لا مطلقا ولا يخفى انه مع ما قررناه يظهر ان الوجه في التغليب(?) الذين نقلناها هو الاخيرة دون الاول على ما اختاره لكن يتوجه ح ان ليس في هذه المسئلة ح زيادة فائدة الجواب انها من قبيل ما مر من ان الخطاب بصيغة المذكر هل يتناول النساء على سبيل التغليب نعم ليتناولها فيه حقيقة لا مجازا الكلام فتامل انتهى وانما اوردنا كلام الجماعة لفوائد يظهر للمتأمل المتدبر والاظهر عندي ما قاله بعض مشايخنا من ان النزاع انما هو في الشمول بطريق الحقيقة والانكار على القائلين بشمول الالفاظ المعدومين مجازا ببيان القرينة التي بها يصرف اللفظ عن الحقيقة اذ هي الظاهر في المقام وما يجدهم ان يتكلفوا ايضا فتامل وعندي في صحة خطاب المعدوم منضما الى الموجود نظر الا ان يكون الخطاب بالنسبة اليهم مجازا وعلى الحقيقة كما في قولك انت وزيد وعمرو فان الخطاب ولام الامر في المثال بالنسبة الى انت على معناه الحقيقي واما بالنسبة الى زيد فليس على معناه الحقيقي كما هو واضح جلي بل اما بمعنى الاعلام والاخبار للمخاطب انه يأمر زيدا بعبد او بمعنى الطلب منه ان يعلمه انه امر منه الغرض الغيم(?) او غيرها من المعاني المجازية وكذلك القول في انت وزيد تفعلون فتدبر والزام ذلك ينافي

تذنيب في بيان ثمرة النزاع من ان فيه ثمرتين عظيمتين هو بنحو الفقهاء التعرض لها الاول ما ذكره

في المعالم في الدليل الرابع الذي اقامه على حجية الاخبار الآحاد من ان المدار في فهم القران على الظنون الاجتهادية
كالحديث وذلك لان الخطاب لو كان معنا لكنا نحكم بان الشارع اراد منا ما نفهمه وما هو الاصطلاح بيننا
وبين الشارع بل ولو احتمل تجوز الخطاب بمعنى بلا نفهمه واما اذا كان مع غيرنا فلا شك في انه يريد منه من هذا
الخطاب ما هو الذي يفهمه لا الذي يفهمه الغائبون فهو هذا بعيد لا حجية له الا في اجتهادهم عنهم الراوي
بحيث لا يحصل لنا العلم فيتحرى ونعمل بالاجتهاد في تحصيل ما هو ازيد الى الحق وايضا الثمرة الثانية هي ان
شرط استصحاب حكم الحاضرين الى المعدومين ان يكونوا من صنف الحاضرين لان الاجماع اذا وقع كان
دليله فلا يكون في محل النزاع مثلا اذا استدل الموجب لصلوة الجمعة بقوله يا ايها الذين امنوا اذا نودي
للصلوة من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله يجيبه بان الخطاب مع المشافهين والمشافهون كانوا يصلون مع
الرسول صلعم او مع من ينصبه ولا نزاع في وجوب الصلوة ح وان كان من هو مسلم في وجود المنصوب من
قبل الشارع يكونون مشاركين مع المشافهين الى يوم القيمة فالقدر الثابت من الاجماع هو هذا القدر
خاصة لانه غير محل النزاع واما اذا كان الخطاب شاملا لغيرهم الى يوم القيمة فلا شك في شموله لهم
من غير تقييد بوجود المنصوب لاطلاق الاية انتهى ومن ذلك ان الخطاب مع المعدومين والغائبين
اذا لم يكن على معناه الحقيقي لم يقتض ان يحمل المعدومون والغائبون اللفظ على ما هو المتبادر
عندهم فتم ومما قاله الفاضل المدقق الشيرواني ره من ان الخطاب بالنسبة الى الموجودين تنجيزي
وبالنسبة الى المعدومين تعليقي حيث قال في الجواب عن الدليل الثاني الذي اقام صاحب المعالم
ره على امتناع خطاب المعدوم فيه اشتباه اذ الخطاب التنجيزي يمتنع تعلقه بالمجنون والصبي انما هو الخطاب
التنجيزي واما التعليقي فلا مانع منه القائل بتحقق الخطاب المشافهة بالمعدومين لا يقول بكونه
تنجيزا بل معلقا بالوجود انتهى فهو من غرائب القول فان الخطاب لا ينقسم الى التنجيزي والتعليقي
بل ما ينقسم اليهما انما هو التكليف ولقد افاد المدقق الشيرازي في حواشيه على شرح مختصر الحاجبي
من وجه حيث قال في طي كلامه في المقام ان الاصحاب قائلون بان المعدوم مكلف لكن لا تكليفا

تنجيزيا ويكفي

تنجيزيا ويكفي ان يكون مراد المدقق الشرواني بالخطاب التكليف وانا قلنا انه اخذ من وجه لان صحة
تعلق التكليف التعليقي بالمعدوم موقوف على صحة الخطاب معه وهي موقوفة على وجود المخاطب لان المحقق
الخطاب انما هو الافهام وهو لا يتصور بالنسبة الى المعدوم وينبغي التنبيه على ان النزاع في شمول
اللفظ للمعدومين يقتضي النزاع في شموله للغائبين عن مجلس الخطاب ايضا كما اعتقد وقد نص عليه بعض المحققين
وربما يظهر من كلمات بعضهم ان النزاع انما هو في شموله للمعدومين وليس كذلك ثم الظاهر عندي انه يتفرع
على النزاع الاول مثل ما قد مر انا مع علمنا بالمشافهة فانه لا يجب الرجوع الى العرف الحاضرين في مجلس خطابه صلعم على
القول باختصاص الخطاب بالحاضرين وما نحوه من كلامه صلعم كذلك يجب الرجوع الى عرفهم وما نحوه من كلامه
صلعم اذا كان الخطاب شاملا للمعدومين فان الشارع على التقديرين يتكلم بعرف الحاضرين واراد من المعدومين
ما فهمه الحاضرون من كلامه لانه لو اراد غيره يلزم استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي دفعة ولو اراد لم
يكن على الحاضرين بيان المراد للغائبين وضبط القراين والبيانات في الدلالة لهم وينبغي نقل الشروع
في ذكر احتجاج الطرفين من النفي والاثبات بيان خطاب الله اللفظي للحاضرين في مجلسه صلعم وهو يحتمل وجوها
احدها ان يكون المراد الهام الملك مثل اسرافيل او الشيء مثل الرسول صلعم الكلام اللفظي والثاني ان
يكون المراد به النقش الواقع في اللوح المحفوظ ولا يصدق على شيء منها الكلام اللفظي فضلا عن الخطاب
الشفاهي الذي كان محل النزاع في مجلس الوحي الثالث ان يكون كلاما اوجده الله تعالى وهو على وجهين
وهو ان يكون خلقه وايجاده في غير الرسول صلعم من الاجسام ولا يصدق عليه الخطاب الشفاهي اذ يستدعي
ذلك مخاطبا ولم يكن وقت الايجاد عند الحاضرين في مجلس الوحي حتى يخاطبهم بالخطاب الشفاهي للتفهيم
والثاني ان يكون خلقه وايجاده في الرسول صلعم بمعنى ان يكون المتكلم هو الله سبحانه وتعالى بلسانه صلعم وهو
ينافي قوله تعالى انا انزلناه في ليلة القدر قال شيخنا ابو علي الطبرسي ره في تفسيره الكبير قال ابن عباس
انزل الله القران جملة واحدة من اللوح المحفوظ الى السماء الدنيا في ليلة القدر ثم كان ينزله جبرئيل عم
على محمد صلعم نجوما وكان من اوله واخره ثلث وعشرين سنة ولا باس ان نورد هنا بعض كلام المدقق

الشرطي رده وهو لا يخفى ان الظاهر من الدليل الاول وصريح الثاني بل من عنوان المسئلة ايضا ان النزاع انما هو
بالقياس الى الخطاب وكونه مشافهة من حيث انه خطاب متوجه الى المخاطب ولا نزاع بالنسبة الى لفظ
الناس ونحوه وهو الصواب والا فالنزاع في كون المعدوم انسانا مما لا ينبغي الخلاف فيه وما روي عن النبي الخبر
عليه السلم انه اذن في الحج فاجابه من في الاصلاب فلعله لم يكن نداء وخطابا من هذا الباب الذي وقع الخلاف
فيه بل من باب آخر يكفي فيه الحضور ولو في الاصلاب ورواية نزول جميع القرآن في ليلة القدر الى البيت
المعمور دفعة واحدة ثم نزوله نجما نجما حسب المصالح وكذا كون قوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس
خطابا للائمة عليهم السلم فلا يعد خطابا بل الاظهر انه من قبيل الالفاظ البشرية المجيدة ولا يسمى خطابا
ولهذا لا يتوهم احد ان قبيل امر او نهيا بالفاظها بالنسبة الى احد انه خاطبه وكذا الكلمات الثلاثة الى البيت
المعمور والثاني خطاب بغير تكليف لا نزاع فيه وفيما مر على انه يمكن ان يكون هذا من باب التنادي بالكلام
المنزل وبما ذكرنا يظهر التخريج من محل النزاع انتهى اذا عرفت ذلك فاحتج الاول على عدم الشمول بوجهين
الاول ان الذين سيوجدون لم يكونوا موجودين في ذلك الوقت ومن لم يكن موجودا لم يكن انسانا ولا مؤمنا
فلا يتناولهم خطاب الناس والمؤمنين وهو مبني على ان صدق الوصف العنواني على ذات الموضوع
لا بد ان يكون بالفعل كما هو مذهب الشيخ ولا يكفي صدقه عليه بالامكان كما هو مذهب الفارابي
ويظهر من ذلك الوجه ان النزاع انما هو في صدق الانسان والمؤمن على المعدوم دون صحة خطابه
ليس كذلك بل النزاع انما هو في صحة خطابه الثاني انه لا يصح خطاب المعدوم بيا ايها الناس ونحوه لانه
تكلم وهو محتمل وجهين احدهما ان المعدوم ليس انسانا ونحو ذلك والثاني انه لا يصح
خطاب المعدوم وهو الاظهر والثالث ان الصبي والمجنون اقرب الى الخطاب من المعدوم لوجودهما
والحكم فيهما بالامتناع اي ان خطابهما لا يجوز لانه يمتنع قطعا فالمعدوم اجدر ان يمتنع وعلى الاول بان النزاع واايضا فيهما
انما هو في شمول اللفظ للمعدومين بطريق الحقيقة كان المناسب الاستدلال على عدم الشمول بان
المتبادر من النداء انما هو نداء الحاضر كما صدر من بعض مشايخنا اعلى الله مقامه حيث قرر دليلا آخر

وخوطب جماعة

خوطب جماعة مثل يا ايها الناس افعلوا كذا فهذا النزاع المشهور في انه هل يعم غير المشافهين من الموجودين
والمعدومين ام لا والشبهة باجماعهم على عدم العموم اللغوي وذلك ان هذه الصيغة موضوعة للمشافهين
من الموجودين كانت ولتم وافعل وافعلوا وافعلي ونحو ذلك ولا شك في كون الكل حقيقة في الحاضرين
فالاستناد في الغائبين او الملحق منهما المجاز قطعا فيتوقف على القرينة ولا قرينة اذ الكلام فيه وعموم الخطاب
في الصيغة لا يكون قرينة على تعميم الخطاب والمراد انتهى ويمكن التوجيه بان الظاهر من الاستدلال
المذكور انه يعم خطاب الغائب والملحق منه ومن الموجود مجازا بما لم يكن في الكلام قرينة المجاز فيجب
حمل اللفظ على الحقيقة ومقصود المستدل ليس بالوجه المذكور عدم صحة خطاب المعدوم والغائب
والملحق من المعدوم او الغائب مع الموجود مطلقا فتدبر واحتج الآخرون بوجهين احدهما انه لو لم يكن
الرسول صلى الله عليه وسلم مخاطبا لمن بعده لم يكن مرسلا اليهم واللازم منتف ببيان الملازمة انه لا معنى لرسالته
الا ان يقال له بلغ احكامي ولا تبليغ الا بهذه العمومات وقد فرض انتفاء عمومها بالنسبة اليه واما انتفاء
اللازم فبالاجماع والثاني ان العلماء لم يزالوا يحتجون على اهل الاعصار من بعد الصحابة في المسائل
الشرعية بالآيات والاحاديث المنقولة عن النبي صلى الله عليه وسلم وذلك اجماع منهم على العموم لهم وكان مراد المستدل ليس
بالمستدل ليس بيان القرينة المقتضية المعرفة من الحقيقة والا فالمستدل كان المذكور انه لا يحمل على
الشمول بطريق الحقيقة واجيب عن الاول بالمنع من انه لا تبليغ الا بهذه العمومات التي هي خطاب المشافهة
او التبليغ لا يتعين فيه المشافهة بل يكفي حصوله للبعض مشافهة وللباقين بنصب الدلائل والامارات
على ان حكمهم حكم الذين شافههم وعن الثاني بانه لا يتعين ان يكون احتجاجهم لتناول الخطاب بصيغته
لهم بل يجوز ان يكون ذلك لعلمهم بان حكمه ثابت عليهم بدليل آخر وهذا لا نزاع فيه اذ كوننا مكلفين ٨١
بالتكاليف معلوم بالضرورة من الدين وزاد بعض اصحابنا المتأخرين في الاستدلال ورود الروايات
في كثير من تلك الخطابات بانها نزلت في جماعة خاصة او بعيد زمان النبي صلى الله عليه وسلم وورود الروايات في كثير
منها بانها نزلت في الائمة عليهم السلم وان الخطاب اليهم وورود الامر بقول لبيك ربنا عند قراءة

قوله يا ايها الذين امنوا وقوله لا ينبغي من المخاطب الكتب عند قوله ثم نبتهل فنجعل لعنة الله على الكاذبين
وقوله نعم لينذركم به ومن بلغ وقوله في حجة الوداع فليبلغ الشاهد الغائب وفي اصل نظر الباب
الثاني في ان المقتضى لا عموم له اعلم ان المقتضى بالفتح كما في النهاية هو ما اضمر لضرورة صدق
وذلك بان يكون اللفظ لا يمكن اجراؤه على ظاهره الا باضمار شيء اذا عرفت هذا فنقول هكذا اذا كان ما
يمكن اضماره متعددا بحيث اي واحد منها قدر اضماره صدق الكلام فهل يقدر الجميع ام واحد فيه
خلاف كما يشعر به كلام العلامة ره في النهاية ويدل عليه شرح الحاجبي والتمهيد ره في القواعد
حيث قال بعد رواية قول النبي ص تجاوز لي عن امتي الخطاء والنسيان ولا بد فيه من تقدير ويعبر
عنه بالمقتضى اما الحكم او الاثم او الاذم او الجميع على خلاف بين الاصوليين وينبغي ان يعلم ان الخلاف انما
هو فيما لم يكن احد التقديرات ظاهرا والا فينبغي اضمار ذلك كما في قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم
فان الظاهر منه حرمة النكاح وقد يقع النزاع في ظهور احد المقدرات وربما فصل في سببه فقال — صيرورة ؟
ان كان السبب جزئه او اللفظ حقيقة فيما يدعى ظهوره فيه عرفا كما يحمل اللفظ عليه والا فلا وفيه نظر
فان الظاهر حجة مطلقا ولو كان سبب غير نفس اللفظ ومثلوا له بقوله ص رفع عن امتي الخطاء والنسيان
فانه اخبر ص عن رفع الخطاء والنسيان عن امته ويتعذر حمله على حقيقته ضرورة تحقق الخطاء والنسيان — مرفوعه
من الامة فلا بد من صرفه عن ظاهره فلا بد من تقدير شيء ما الذي يصح تقديره فالحكم والمؤاخذة
فقال بعض الاصوليين انه يقدر الجميع وقال بعضهم ان المقدر احدها معينا عند المتكلم غير معين — الاكثرون
عندنا فيكون اللفظ مجملا عند ارباب ذلك القول وهم الاكثرون منهم العلامة ره في النهاية والتهذيب
والسيد عميد الدين منا والامدي والحاجبي والعضدي من مخالفينا واحتج عليه بان تقدير الجميع
زيادة اضمار وهو خلاف الاصل ولا مقتضي لارتكابه وتحمله فان المقتضي للاضمار هو صدق الكلام
لا يقتضي اكثر من اضمار احدها فان الغرض يتقيد بتقديرها فان قلت ان زيادة التقدير انما يلزم
فيما اذا قدر الجميع واما اذا قدر امر عام يعم الجميع كالاذم في المثال المذكور فلا يلزم زيادة التقدير قلت

لا نسلم عدم زيادة التقدير

لا ترجيح لتقدير الاذم على تقدير الحكم او الاثم فيلزم من تقديره الترجيح بلا مرجح ولو لم يرجح على غيره فتوقفنا
يجري فيما كان امر عام يعم الجميع فان قلت يلزم من تقدير احدها لا بعينه الاجمال وهو ايضا خلاف الاصل
قلت غاية ما يلزم تعارض الدليلين فيجب التوقف وهو يستلزم الاجمال ايضا ويمكن ان يقال ان البحث
في الكلام الصادر عن المتكلم بالنسبة الى المخاطب خاصة او بالنسبة الى غيره ايضا فان كان بالنسبة الى
المخاطب فلا باس باجمال اللفظ ما لم يستلزم تاخير البيان عن وقت الحاجة واذا حضر وقت الحاجة
فيلزم الحمل على الجميع لتحصيل البراءة اليقينية اذا كان اللفظ مقتضيا لاشتغال الذمة كما في قوله تعالى انما
حرم عليكم الميتة وما لا كما في رفع عن امتي الخطاء والنسيان فيتمسك باصالة الاطلاق والعموم لو لم
يلزم التخصيص او التقييد بالمجمل فان العام المخصص بالمجمل ليس بحجة وكذلك المطلق المقيد بالمجمل
واما بالنسبة الى غيره فلا باس باجمال اللفظ مطلقا فان الاجمال انما يكون خلاف الاصل بالنسبة
الى المخاطب واما بالنسبة الى غيره كالمعدوم فليس خلاف الاصل اذ المقصود من الكلام انما هو تفهيم
المخاطب وافهامه فما كان من الاخبار بالنسبة الى غير المخاطب كامثالنا مجملا لا يلزم ان يكون بالنسبة
الى المخاطب ايضا مجملا لجواز ان يكون مع اللفظ بالنسبة اليه قرينة معينة للمراد لم تصل الينا
الا ان يقال ان الغرض من جمع الاخبار وتدوينها انما هو فهم الغائبين والمعدومين بعد الوصول
اليهم المراد والعمل بمقتضاه فلو كان مع اللفظ قرينة بالنسبة الى المخاطب لكان على الراوي نقل
تلك القرينة لئلا يلزم التدليس المنافي للعدالة والوثاقة فلما لم ينقل الراوي القرينة يظهر
انه لم يكن مع اللفظ قرينة واذا لم تكن مع اللفظ قرينة كان على المخاطب اضمار الجميع عند الحاجة
استنادا الى انه لو كان المراد المعين لبينه المتكلم فلما لم يبين علم ان المراد الجميع واحال فهمه
الى ذلك العقل ومنه يظهر للغائبين والمعدومين ان المراد اضمار الجميع فيجب تقديره فتدبر و
نقل العلامة ره في النهاية وفاقا للامدي في الاحكام بعد ايراده ان تقدير احدها يوجب الاجمال
المخالف للاصل ثم اصولنا ان كانت راجحة على ما ذكروه لزم العمل بها وان كانت مساوية

لهو كاف في هذا المقام في نفي زيادة الاحتمال بعدها تقديرات وما ذكره يمكن التمسك به لو كان راجحا
وما يتم التمسك به على تقدير الترجيح ولا يمكن التمسك به الا على تقدير واحد ثم ان العلامة ره افهم
الاجمال انما يلزم لو لم يظهر اولوية اضمار البعض ونحن نمنع ذلك بان اكثرها يجب اضمار شيء فيه بعرف
من جهة العادة وما هو المعتبر فلا اجمال انتهى وهو عجيب واحتج ارباب القول الاول بوجوه منها
ان اقرب المجاز الى الخطاء والنسيان باعتبار الرفع المنسوب اليهما المقتضي ارتفاع ذاتهما
عموم احكامهما فان نفي جميع الاحكام يجعلهما كالعدم فكان الذات قد ارتفعت بخلاف نفي النقص
فوجب الحمل عليه للاتفاق على انه اذا تعذرت الحقيقة وتعدد المجاز حمل على الاقرب وذلك
معنى اضمار الجميع واجيب عنه تارة بان باب عدم الاضمار في المجاز اكثر من باب الاضمار فوجب
المصير اليه وعدم اضمار شيء من المقدرات فيقع التعارض بين دليل المثبت للجميع ودليل النافي
للجميع ويبقى دليل المثبت للنقص سالما فيجب العمل به وفيه نظر وتارة بان هذا رجوع الى
التعارض بين الاضمار والمجاز ومنها انه اذا قيل ليس للبلد سلطان فهم نفي جميع الصفات
المعتبرة فيه من العدالة والسياسة ونفاذ الحكم وغيرها فكذلك هنا واجيب عنه بانه قياس
في العرف فلا يصح كما لا يصح القياس في اللغة اذ قد يحصل العرف في عبارة دون عبارة ولا
جامع في مثله ومنها ان تقدير احد المقدرات دون الاخر يستلزم الترجيح بلا مرجح وهو محال
واجيب عنه بانه انما يلزم الترجيح بلا مرجح لو قلنا ان المقدر خصوص الحكم او الاثم واما اذا
قلنا ان المقدر في الواقع احدهما ونحن لا نعلم خصوصية المقدر فلا يلزم الترجيح بلا مرجح
وفيه ان بعد التزام الاجمال المخالف للاصل بناء على ان الاصل في الكلام ان يكون مبينا وفق
الخطاب لا يتم القول بان المقدر انما هو احدهما ولا معين له وذلك لان المتكلم لما ارتكب خلاف
الاصل في التقدير والاضمار لحكمة ومصلحة يجب ان يرتكب زيادة الاضمار لتلك المصلحة فيجعل الكلام صح
وجوها ثلثة احدها ان يكون المقدر الحكم والثاني ان يكون الاثم والمواخذة والثالث ان يكون



المقدر بالجميع الا ان يكون المراد انه لا يتعين تقدير الجميع ردا على من يقول انه متعين ومنها انه روي
عن النبي ص لعن الله اليهود حرمت عليهم الشحوم فباعوها واكلوا اثمانها ونحوه قال الشهيد ره في القواعد
فيه دلالة على اضمار الجميع التصرفات المتعلقة بالشحوم في التحريم والا لما توجه الذم على البيع ويظهر منه اختيار
اضمار الجميع وكذا من كلامه في الذكرى حيث قال يبعد اختيار وجوب القضاء على الناسي والنائم لان
نقل قدوة النبي صلعم رفع عن امتي الخطاء والنسيان وقوله ص رفع القلم عن ثلث عن الصبي حتى يبلغ
وعن النائم حتى يستيقظ وعن المجنون حتى يفيق وهو وجوب القضاء مع وجوب الاداء فلم اوجب القضاء
على الناسي والنائم انتهى فقد جعل العموم مخصوصا بقوله ص اذا نسي احدكم صلوة او نام عنها فليصلها
اذا ذكرها وكذا من كلام العلامة في المنتهى حيث استدل على تحريم بيع الميتة والخمر والخنزير بالاجماع
وقوله تعالى حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير فان تحريم الاعيان يستلزم تحريم وجوه الاستمتاع وفيه
ان الظاهر من تحريم المذكورات تحريم اكلها ونحو ذلك بناء على ان اللفظ لا يحمل عليه ولا يجب التقدير في
حسب العرف والقرينة عليه مفقودة فالكلام مجمل فتم واذا عرفت ذلك فنقول يمكن ان يقال ان المقدر في
قوله ص رفع عن امتي الخطاء والنسيان بخصوصه انما هو المواخذة والاثم لان تقدير الحكم يوجب التخصيص
بخلاف تقدير المواخذة وما لا يوجب التخصيص اولى مما يوجبه ويمكن ان يقال ان المقدر انما هو الحكم
فيهما وفي قوله ص رفع القلم عن ثلث عن الصبي حتى يبلغ الحديث فان المراد بالقلم التكليف وحينئذ لا بد
من حمل الكلام الحكم المقدر على الحكم التكليفي بخصوصه وقد يعبر من بعضهم ان الحكم بذلك المعنى اصطلاح
جديد فلا ينبغي تقديره في كلامهم ويمكن الجواب عنه بان المراد بالحكم المقدر هنا تقدير القلم وعلى هذا
لا يكون فرق بين تقدير القلم والمواخذة بحسب الحقيقة ثم في القواعد في ذيل الرواية بلا ترجيح تقدير
من فائدة قال وقد وقع في الاحكام ارتفاع الحكم كمن نسي صلوة الجمعة او تكلم في الصلوة ناسيا او فطر
المفطر في الصوم المعين ناسيا او اخطأ فصلى بغير طهارة صحيحة او ظن طهارة الماء فتطهر به او اكره على
المفسد مدى الغير ووردة فيها ارتفاع الاثم كمن نسي صلوة الظهر او ظن جهة القبلة فاخطأ فان ذلك يرتفع

الحكم او يجب القضاء او ان يرتفع المؤاخذة به والاثم عليه ووجوب التدارك هنا من امر جديد كمن نسي صلاة او
نام عن صلاة او نسيها فليصلها اذا ذكرها وقد يقع النسيان والخطاء في الاسباب فيها القوانين وهو ثلاثة اقسام
الاول ما لا يتعلق بالغير كمن نسي فاكل طعاما نجسا او جهل كون هذا خمرا فشربه وهذا القسم يرتفع فيه
الحكم والاثم لان الحد شرع للزجر وذلك انما يكون مع الذكر الثاني ما يتعلق بالغير كمن اكل مال الغير ناسيا
او مخطيا فانه يرتفع هنا الاثم والمؤاخذة بالتعزير وان كان عليه الضمان والثالث ما يتعلق بحق الله وحق
العباد كالقتل خطاء او نسيانا او الاحتطاب في صوم معين فهذا كله كالثاني فتجب الكفارة والدية وربما
جعل هذا من خطاب الوضع كوجوب القيمة على النائم المتلف والصبي والمجنون وان لم يتوجه اليهم تكليف
انتهى ويظهر منها ان المراد بالحكم انما هو الحكم الوضعي مثل الضمان ويظهر من الشهيد ان المراد بالمؤاخذة
ما يعم المؤاخذة الاخروية والدنيوية مثل الحد والتعزير ومن العلامة ره ان الحد والتعزير داخلان في
الحكم وكذا من العضدي لانه قال ولا يستقيم بلا تقدير او توجها عن الامة اي الخطاء والنسيان وغيرها تقديرات
متعددة يجب كل حكم دنيوي كالعقوبة والضمان وغيرها او اخروي كالحساب والعقاب وغيرها انتهى
وربما يرجح مختار العلامة ره والعضدي ان الحكم اذا كان صادقا على الاحكام الدنيوية والاحكام الاخروية
فاذا قدر في نظم الكلام يفيد العموم لانه اسم جنس مضاف فيصير من عموم المقدر لا عموم التقدير ويمكن
دفعه بالمنع من افادة اسم الجنس المضاف العموم وقد سلم فنقول ان اطلاق الحكم على هذا المعنى من
الاصطلاحات المستحدثة لا ينبغي تقديره في نظم كلام الشارع فالشارع حين اطلق ذلك الكلام لا بد
ان يريد امرا او اعداها يسمى حكما في الاصطلاح فتدبر **اصل** قد اختلفوا في ان العام المخصص
حقيقة او مجاز على اقوال قال العلامة ره في النهاية اختلف الناس في ذلك فقال قوم من الفقهاء انه
لا يصير مجازا كيف كان المخصص وهو قول الحنابلة وجماعة من الاشاعرة وقال الجبائيان انه يصير مجازا
كيف كان المخصص وهو قول جماعة من الاشاعرة واليه مال الغزالي وكثير من المعتزلة وجماعة من الحنفية
كعيسى بن ابان وغيره وقال اخرون انه يكون مجازا في حال دون حال واختلفوا في تفصيل ذلك الحال

فقال بعضهم ان خص

فقال بعضهم ان خص بدليل لفظي لم يصر مجازا متصلا كان الدليل او منفصلا وان خص بدليل عقلي
كان مجازا وقال اخرون انه يكون مجازا الا ان خص بلفظ متصل وقال القاضي ابو بكر انه مجاز الا ان يكون عاما
يكون التخصيص بشرط او استثناء وقال القاضي عبد الجبار انه يكون مجازا الا ان يكون المخصص شرطا او صفة
وقال جماعة من الحنفية ان كان الباقي جمعا فهو حقيقة والا فمجاز واليه ذهب ابو بكر الرازي وقال الجويني
انه حقيقة في تناوله مجاز في الاقتصار عليه وقال ابو الحسين البصري القرينة المخصصة ان استقلت
بنفسها صار مجازا سواء كانت عقلية كالدليل على ان غير القادر ليس مرادا من الخطاب بالعبادات
او لفظية مثل ان يقول المتكلم اردت بالعام البعض الفلاني وان كانت غير مستقلة فهو حقيقة
سواء كانت صفة او شرطا او استثناء انتهى كلامه اعلى الله مقامه اقول قد اختار قول الجبائيين في النهاية وتبعا
لجماعة من الاصحاب مثل الشيخ والمحقق وغيرهما واختار في التهذيب قول ابي الحسين البصري وفاقا
لفخر الدين الرازي والظاهر عندي ما اختاره ابو الحسين البصري لان الظاهر ان المتكلم اذا قال اكرم
كل رجل عالم او اكرم كل رجل ان جائك او اكرم كل رجل الا زيدا لا يستعمل الرجل في المعنى المجازي
بل انما يستعمله في معناه الحقيقي كيف ولو كان استعماله في المعنى المجازي فهو مستند على ان يلاحظ
المعنى الحقيقي والمعنى المجازي ثم ينقل اللفظ عن المعنى الحقيقي ويستعمله في المعنى المجازي وينصب
قرينة عليه وكل ذلك خلاف الاصل والظاهر ان المتكلم في الامثلة المذكورة لا يخطر بباله ذلك الا ولو
فحاصل ما ذكرناه ان اسلوبه والفرق بين الكلامين والترجيح بالمناسب في المقام انما هو
تحقيق ان العام المخصص قد استعمل في الخاص او في ما وضع له دون اثبات كونه حقيقة او مجازا
فانه اذا ظهر ان ما استعمل فيه العام ماذا يظهر انه حقيقة او مجاز ثم وعلى هذا يمكن التمسك
باصالة الحقيقة في صورة الشك في ما استعمل فيه لفظ العام على ان المستعمل فيه انما هو معناه الحقيقي
دون الخاص ثم ان اقوى ادلة ذلك القول عليه بوجهين احدهما ان اللفظ العام حال انضمام المخصص
المخصص المتصل ليس يفيد البعض اعني المخصص ما عدا المخرج لانه لو كان كذلك لما انتفى شيء بعد

اى يخرجه عن مدلول اللفظ العام فلو يكون مخصصا فان التخصيص عبارة عن اخراج بعض ما يتناوله
اللفظ نفسه بل يجب كونه مفيدا للكل والمخصص مدلوله اخراج مدلوله عنه وح تكون حقيقه لانه
مفيد للاستغراق وهو حقيقة فيه والمجموع من العام ومن المخصص دال على بعض الباقى بعد التخصيص
حقيقة والثانى انه لو كان التقييد بما لا يستقل يوجب تجوزا فى نحو الرجال المسلمون من المقيد بالصفة
واكرم بنى تميم ان دخلوا من المقيد بالشرط واعتزل الناس الا العلماء من المقيد بالاستثناء لكان
نحو مسلمين للجماعة مجازا ولكان نحو المسلم للجنس او العهد مجازا ولكان نحو الف سنة الا خمسين
عاما مجازا واللوازم الثلثة باطلة اما الاولان فاجماعا واما الاخير فلكونه موضع وفاق من الخصم
بيان الملازمة ان كل واحد من المذكورات يفيد بشىء هو كالجزء له وقد صار بواسطة لمعنى غير ما وضع
له وهى بدونه لما انتقلت عنه ومعه لما انتقلت اليه ولا يحتمل غيره وقد جعلتم ذلك موجبا
للتجوز فالزمكم واجيب عن الاول بالمنع من كونه ليس مفيدا لذات البعض خاصة فيجب
ارادة اللفظ فانا نعول ان الواجب ذلك لا لدلالة المخصص عليه والمخصص يفيد اخراج بعض
ما يتناوله اللفظ فيجب ومنه لا يجب ارادة اللفظ وعن الثانى بان وجه الفرق ظاهر فان الواو
فى مسلمون كالف ضارب وواو مضروب جزء الكلمة والمجموع لفظ واحد والالف واللام فى نحو
المسلم وان كانت كلمة الا ان المجموع يعد فى العرف كلمة واحدة ويفهم منه معنى واحد من غير تجوز
ونقل من معنى الى آخر فلا يقال ان مسلم للجنس والالف واللام للقيد والحكم بكون الف سنة الا
خمسين عاما حقيقة على تقدير تسليمه مبنى على ان المراد به تمام مدلوله وان الاخراج منه قبل الاسناد
والحكم وانت خبير بان لا شىء مما ذكرناه فى هذه الصور الثلث يتحقق فى العام المخصوص لظهور الفرق
بين لفظ العام وبين المخصص وكون كل منهما كلمة برأسها ولان المفروض ارادة الباقى من لفظ العام
لا تمام المدلول فقدما على الاسناد وح فكيف يتوهم من كونه مجازا كون هذه مجازات انتهى وفى الجواب
الاول ما نبهنا اليه قبل الشروع فى ذكر الاحتجاج وفى الثانى ان كون الواو فى مسلمون كالف ضارب

وواو مضروب

وواو مضروب لا يدفع الايراد فان بناء الايراد على انه لو كان التقييد بالمتصل يوجب التجوز يلزم التجوز
فى مسلمون وما ناها بحسب المادة ولو قيل ان المسلمون وما ناها لا يعتبر فيها المادة والصورة
بل ليس الا من قبيل زيد ورجل وامثالها مما يكون لها الوضع الشخصى خاصة دون الوضع النوعى باعتبار
المادة والنوعى باعتبار الهيئة فهو كما ترى بعيد جدا وخلاف الاجماع ظاهرا ولان عد الرجل فى العرف كلمة
واحدة على تقدير تسليمه لا يوجب ان يكون لفظ الرجل المستعمل فى غير الموضوع له حقيقة كما هو ظاهر
وان المفروض ليس ارادة الباقى من لفظ العام اذ المفروض ارادة الباقى فى الكلام لا من لفظ العام وذهب
بعض اصحابنا من المتأخرين الى ان العام المخصص مستعمل فى معناه الحقيقى مطلقا حيث قال والحق ان العام
المخصوص انما هو مستعمل فى معناه الحقيقى الذى هو العموم والمخصص انما اخرج البعض عن الحكم المتعلق
به سواء كان متصلا من شرط او صفة او غاية او استثناء او نحوها او منفصلا لفظيا او عقليا لعدم الدليل
على المجازية مثل قولنا اكرم بنى تميم الى الليل او ان دخلوا الدار الحكم على كل واحد من تميم غايته انه ليس
فى جميع الازمنة فى الاول وليس على جميع الاحوال فى الثانى وكذا اكرم بنى تميم الطوال الحكم على كل واحد
ولكن لا مطلقا بل اذا اتصف بالطول لا ان المراد اكرم طوال بنى تميم اى بعضهم وهو بقية عمومه ولهذا
يصح ان يقال واما القصار منهم فلا تكرمهم وكذا اكرم بنى تميم الا الجهال الحكم على كل واحد بشرط انتفاء
العلم او الحكم على كل واحد بعد اخراج الجهال منهم وكذا الحال فى المنفصل مثل اكرم بنى تميم ثم يقول
لا تكرم الجهال من بنى تميم معناه اكرم علماء بنى تميم الى آخر ما له وجه وقد سبقه بذلك بعض المدققين
من اصحابنا واحتج من قال بكونه مجازا بانه لو كان حقيقة فى الباقى كما فى الكل لكان مشتركا واللازم
منتف بيان الملازمة انه ثبت كونه للعموم حقيقة ولا ريب ان البعض مخالف له بحسب المفهوم
فلو كان حقيقة فيه ايضا لكان حقيقة فى معنيين مختلفين وهو معنى المشترك وبيان انتفاء
اللازم ان الفرض وقع فى مسئلة اذ الكلام فى الفاظ العموم التى قد ثبت اختصاصها به فى اصل
الوضع وفيه انه تمام لو سلمنا ان العام المخصص مستعمل فى الباقى وهو ممنوع بل ندعى انه مستعمل فى معناه

العضد وس م

فينبغى قال بعض المحققين انه انما يتم لو كان اللفظ مستعملا فى الباقى اما اذا كان مستعملا فى العموم واراده
الباقى كما هو منزه من اصل المستدرك من بعد التخصيص بمعنى ان الاسناد انما وقع الى الباقى بعد اخراج
البعض من العام فلا يلزم الاشتراك ولا المجاز فلا يتم دليله فى المخصص الغير المستقل انتهى وقال
بعد ذكر الاحتجاج مضيفا اليه الاحتجاج بانه لو كان و اللازم ظاهر البطلان بيان الملازمة انه
انما يحكم بكونه حقيقة لانه ظاهر فى الخصوص مع القرينة وان كان ظاهرا بدونها فى العموم وكل لفظ
هو بالنسبة الى معناه المجازى كك وقد يقال اراده الاستغراق ناقية اذ اراد بقول القائل
اكرم بنى تميم الطوال عند الخصم اكرم من بنى تميم من قد علمت من صفتهم انهم الطوال سواء منهم الطوال
او بعض منهم وذلك يقول واما القصار منهم فلا تكرمهم ويرجع الضمير الى بنى تميم لا الى الطوال
منهم والعموم فلم يرد الباقى بوضع ثان واستعمال ثان بل الوضع والاستعمال الاولى وانما طرا عليه
عدم اراده المخرج بخلاف المجاز انتهى يعنى ان اراده المعنى المجازى فى المجاز بوضع ثان وهو
الوضع النوعى واستعمال ثان غير الاستعمال فى المعنى الحقيقى فائدة الاقرب ان تخصيص
العام لا يخرجه من الحجية فى الباقى اذا لم يكن المخصص مجملا من كل وجه كما اذا قيل اقتلوا المشركين الا
بعضهم ودون ذلك القبيل نحو لو قيل اعلمت لكم حجية الانعام الا ما يتلى عليكم او من بعض الوجوه كما اذا
قيل اقتلوا المشركين الا بعض اليهود وبين المثالين فرق وهو ان العام فى المثال الاول لا يكون
حجة فى شئ من افراده بخلاف العام فى المثال الثانى قال فى المعالم لا اعرف فى ذلك من الاصحاب مخالفا
نعم يوجد فى كلام بعض الشافعية من نسبته بالرغبة عنه انتهى ومن الناس من انكر حجيته مطلقا ومنهم
من فصل واختلفوا فى التفصيل على اقوال شتى منها الفرق بين المتصل والمنفصل فالاول حجة لا الثانى
ولا حاجة بنا الى التعرض لسائرها فانه تطويل بلا طائل اذ هى فى غاية الضعف والسقوط وذهب
بعضهم الى انه يبقى حجة فى اقل الجمع من اثنين او ثلثة على ما بين لنا القطع بان السيد اذا قال
لعبده اكرم كل من دخل دارى فاكرمه ثم قال بعد لا تكرم فلانا او قال فى الحال الا فلانا فترك اكرام غيره من

ونفى الذم عنه

وقع النفى على اخراجه عد فى العرف عاصيا وذمه العقلاء على المخالفة و ذلك دليل على ظهور الكلام فى
اراده الباقى فان قلت يمكن ان يكون منشاء ذمهم وعده عاصيا هو حكم العقل بوجوب الجزء من
جهة الاستلزام ولو كان فى اللفظ اجمال قلت لو كان المنشاء ذلك دون ظهور الكلام فهو يقتضى
ان لا يستوجب الذم اذا امر بكلام معطاء من ماله فتركه فى اثنائه لانه لا يصح تخصيصه باكثر منه ويمكن
المناقشة فى الاستدلال بان الذم انما يتوجه اليه اذا كان الترك عصيانا واما لو كان يتوهم عدم ظهور
اللفظ فى المراد منه يتوجه الذم عليه ولا يعد عاصيا ويمكن الدفع بان المراد ان العقلاء يذمونه اذا
ترك الاكرام ما لم يظهر لهم المعذر بالتوهم المذكور وهو دليل ظهور اللفظ فى اراده الباقى وقد
احتج الخصم بوجوه اخر منها ان الاجماع وقع على الاحتجاج بالعام المخصوص فيكون حجة ومنها ان العام
قبل التخصيص حجة فى كل افراده بالاجماع فيكون بعد التخصيص كك لان الاصل بقاء ما كان على ما كان
الا ان يوجد معارض والاصل عدمه ومنها ان المقتضى لثبوت الحكم فى غير محل التخصيص ثم المعارض
الموجود لا يصلح معارضا فوجب ثبوت الحكم فى غير محل التخصيص اجيب منكرو الحجية مطلقا بوجهين الاول
ان حقيقة اللفظ هى العموم ولم يرد وسائر ما تحته من المراتب مجازاته واذا لم ترد الحقيقة وتعددت
المجازات كان اللفظ مجملا بينها فلا يحمل على شئ منها وتمام الباقى احد المجازات فلا يحمل عليها
بل يبقى مترددا بين جميع مراتب الخصوص فلا يكون حجة فى شئ منها ومن هذا يظهر حجة المفصل
فان المجازية عنده انما تتحقق فى المنفصل بناء على الخلاف فى الاصل السابق الثانى انه بالتخصيص
خرج عن كونه ظاهرا او ما لا يكون ظاهرا لا يكون حجة واجيب عن الاول بان ما ذكر انما يصح اذا كانت
المجازات متساوية ولا معين لحمل اللفظ على احدها اما اذا كان بعضها اقرب الى الحقيقة ووجد الدليل على
تعيينه كما فى محل النزاع فان الباقى اقرب الى الاستغراق فى ما ذكره المعالم وما ذكرناه من الدليل بعينه
ايضا كلا فادته كون التخصيص قرينة ظاهرة فى ارادته منضما الى ان ارادته الحكمة حيث يقع فى كلام الحكيم
بتقريب ما مر فى بيان افاده المفرد المعرف العموم اذ المفروض انتفاء الدلالة على المراد بما سوى جهة التخصيص

ودليل على
ما فاده علم

ثم يجب الحمل على ذلك البعض ويسقط ما ذكره هذا مع ان الحجة عنده انه يدفع الحجية في اقل الجمع ان لم يكن
الجمع بها ممن يرى جواز التجاوز في التخصيص الى الواحد لكون اقل الجمع مقطوعا به على كل تقدير انتهى
وفي الجواب انه ان تم انما يتوجه على القول بان العام المخصص مجاز في الباقي وعلى المختار عندنا فيجيب عنه
بان العام المستعمل في معناه الحقيقي والمخصص انما اخرج بعض مدلوله وهو لا يوجب الاجمال وفي الجواب
الاول الذي ذكره المحقق صاحب المعالم ره ان مذهبه ان العام المخصص مجاز في الباقي والدليل المذكور
لا يفيد المجازية بل ينافي المجازية والمختار ومع ذلك يرد عليه ان اخراج البعض انما يفيد صرف اللفظ
عن ظاهره واما تعيين المراد فهو لا يفيده اصلا اذ لا بعد في تعيين اخراج البعض وارادة الباقي بخلاف او بعض
في باب استعارة فانه يعرف الاسد عن ظاهره وتعيين المراد انه فاند من خواص الرجل الشجاع وفي
الجواب الثاني انه انما يقتضي الحمل على جميع المجازات المحتملة لا على الباقي الذي هو احد المجازات فان
قلت ان المجازات الباقية كلها داخلة فيه قلت كيف يكون داخلا فيه والحمل على بعض المجازات الباقية
تقتضي السكوت عن حكم الزايد والحمل على الباقي تقتضي ان يكون حكمه حكم ما بعده ثم وفي العلاوة التي ذكرها
ان الحجية في اقل الجمع انما تتجه لو قلنا بان التكليف بالعام ليس تكليفا واحدا بل يكون تكاليف متعددة
بحسب بيانه والا فلا تتجه الحجية في اقل الجمع ولو قلنا بانه تكاليف متعددة وان العام المخصص حجة
في اقل الجمع يكفي القول بارادة الباقي نظرا الى الحكمة وان اقل الجمع يتحقق في ضمن افراد متعددة واختيار
بعضها دون بعض يستلزم الترجيح بلا مرجح ثم كما اجيب عن الثاني بالمنع من عدم الظهور في الثاني
وسند المنع يظهر من الاحتجاج على تقريب الحجية في الباقي واحتج الذاهب الى انه حجة في اقل الجمع
بان اقل الجمع هو المتحقق والباقي مشكوك فيه فلا يصار اليه والجواب لا نسلم ان الباقي مشكوك فيه لما ذكرنا
من الدليل على وجوب الحمل على الباقي وفي النهاية والجواب حمله على اقل الجمع يقتضي اجمالا كلا
بخلاف ما قلنا من الحمل على كل الباقي ولانه اقرب الى الحقيقة فكان اولى ولانه حمله على اقل الجمع
حمل بمراد المتكلم وحمله على ما قلنا عمل به انتهى **اصل** قد اختلف القوم في حجية العام الوارد

في الكتاب والسنة

في الكتاب والسنة قبل الفحص عن وجود المخصص فقال قوم بالحجية قبل الفحص ومنهم العلامة ره في التهذيب
وقال قوم بالعدم ومنهم العلامة ره في النهاية وعن الغزالي والآمدي والحاجبي انه اجماعي ثم القائلون بالعدم
افترقوا فرقتين فقال فريق بوجوب الفحص حتى يحصل العلم بعدم المخصص وقال اخرون بوجوب الفحص حتى
يحصل الظن بالعدم وهم الاكثر وينبغي قبل الخوض في الشروع في الترجيح في المقام بين من تقدم مقدمتين
الاولى في تحرير محل النزاع فالذي يستفاد من كلام شيخنا العلامة ره اعلى الله مقامه انه العام الذي لم يعلم
وجود مخصص له اصلا حيث قال فاذا ظهر وجود مخصص بان قام دليل على وجوب التخصيص ابدا من ذلك
الظاهر لا تبطل اصالة الحقيقة الاصلية احتمال وجود مخصص اخر زائد على ما علم بالفحص وليس في الثاني
باب اصل التخصيص الراجح بسبب الغلبة بل من جهة مطلق وجود المعارض للدليل والظاهر من كلام القوم
ذلك ايضا لان اختلافهم انما هو في حجية العام قبل الفحص عن المخصص اذا وجد للعام مخصص يخرج
عن موضوع البحث فان موضوع البحث انما هو العام وبعد وجود المخصص لا يبقى العام على عمومه ولا
يطلق عليه العام ايضا كيف وهو اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له فتدبر الثانية في انه يعتبر العلم بالتكليف
بالضرورة من الدين وانه لا يجب العلم بالتكليف النفسي الامري بالنسبة الى جميع التكاليف
بمنزلة العيان المستغنى عن البيان ولو اردت البيان فنقول ان العادة قاضية بعدم امكان حصول
العلم بجميع التكاليف بالنسبة الى جميع المكلفين مضافا الى عدم قطعية دلالة الالفاظ
غالبا هذا بالنسبة الى الموجودين المتمكنين من الحضور عنده صلعم والسؤال عنه صلعم واما بالنسبة الى
الموجودين الغير المتمكنين من الحضور والمعدومين كامثالنا فلعدم السنة المتواترة والمفيدة للقطع
بنفسها او بضميمة القرائن في غالب التكاليف بالنسبة الى الجل بل الكل وهو ظاهر بديهي والمخالف
مكابر او مظهر بالسب في قلبه لا بد من اجماعه والمتصف بالظن لان الشك يقتضي ترجيح المرجوح
وهو محال **اصل** قد اختلف القوم في انه يجوز التخصيص الى ان يبقى الجمع على اقل افراده او الى الواحد
الى انه ذهب اليه الشيخ ره في العدة حيث قال يجوز تخصيص العموم الى ان لا يبقى من اللفظ

حقيقته

واحد ولا فرق في ذلك بين الفاظ الجموع وبين لفظتي من وما وغير ذلك اذ دلالة الدليل عليه الى ان قال في
بيان ذلك انه لما جاز ذلك في لفظة من كان تجويز ذلك في الفاظ الجموع مثله سواء وقد اجاز احدهما
المخالف فينبغي ان يكون حكم الاخر مثله انتهى ويظهر منه ان جواز التخصيص الى ان يبقى الجمع في لفظة
من موضع وفاق ويظهر ذلك من العلامة ره في النهاية ايضا حيث قال اتفق الناس كافة على جواز انتهاء
التخصيص في الفاظ الاستفهام والمجازات الى الواحد واختلفوا في ما عداها انتهى وهو محكي عن المرتضى
رضي الله عنه وابي المكارم ابن زهرة ايضا ونسبه السيد المحقق العلامة ره صاحب الفوايد الطوسية
الى اكثر اصحابنا حيث قال المذهب الصحيح في تخصيص العام وهو الذي ذهب اليه اكثر اصحابنا و
منهم السيد المرتضى والشيخ وابي المكارم بن زهرة جواز التخصيص الى الواحد وعدم اشتراط بقاء
الاكثر او المساوي وبه قال ابن ادريس وحكي الخلاف في ذلك عن ابن الجنيد وهو قول شاذ وظاهرهم
انتفاء الخلاف في ذلك بين الاصحاب حيث نسب الخلاف في ذلك الى العامة انتهى وجماعة من المتاخرين
مثل صاحب الوافية والسيد المحقق العلامة صاحب الفوايد الطوسية وبعض افاضل العامة من
العدم نسبه الحاجبي والعضدي والشهيد الثاني وصاحب المعالم الى الاكثر ونسب الحاجبي الى الاكثر
انه لا بد في التخصيص من بقاء جمع يقرب من مدلوله وقيل يكفي ثلثه وقيل اثنان وقيل واحد والمختار
ان بالاستثناء والبدل يجوز الى واحد وبالمتصل كالصفة يجوز الى اثنين والمنفصل في المحصور
القليل يجوز الى اثنين مثل قتلت كل زنديق وقيل اثنين وهم ثلثة والمنفصل في غير المحصور او العدد
الكثير المذهب الاول والعضدي قد اختلف في منتهى التخصيص الى كم هو فذهب الاكثر الى انه لا بد
بقاء جمع يقرب من مدلول العام وقال الشهيد الثاني ره في تمهيد القواعد اختلفوا في المقدار الذي
يشترط بقاؤه بعد العام على اقوال احدها واليه ذهب الاكثرون انه لا بد من بقاء جمع كثير سواء كان
العام جمعا كالرجال ام غير جمع كمن وما وابن وصاحب المعالم وذهب الاكثر ومنهم المحقق ره الى انه
لا بد من بقاء جمع يقرب من مدلول العام وظاهر الجماعة ان المنع عند الاكثر مطلق اللهم الا ان يقيد بغير كلم

الجواز والاستفهام

الجوازات والاستفهام كما يفيد تعبيرا استثناء الاول كلام الشهيد ره ياتي عنه الا ان يحمل من وما في كلامه على
الموصول ثم اختار في ذلك القول جماعة من اصحابنا منهم المحقق والعلامة في النهاية والتهذيب وصاحب المعالم
وصاحب الفوايد الحايرية حيث قال وهو يجوز والعلامة صاحب القوانين المحكمة لعلي الله مقامهم ثم
اختلف المانعون في ذلك الكثير ففسره ابن الحاجب بانه الذي يقرب من مدلوله قبل التخصيص ومقتضى
هذا ان يكون اكثر من النصف وفسره البيضاوي بان يكون غير محصور والثالث الفرق بين الفاظ الاستفهام
والمجازات وغيرها فيجوز التخصيص الى ان يبقى واحد فيها دون غيرها من الفاظ العموم كما استفاد من العدة
والنهاية وغيرهما من الاقوال التي حكاها الحاجبي كما اطلعت عليه وربما يقال بالفرق بين التخصيص بالصفة
وغيرها فيجوز في الاول دون الثاني وربما يقال بالفرق بين اسماء العدد وغيرها فيجوز تخصيص اسماء
العدد الى ان يبقى واحد دون غيرها وربما يقال بالجواز في التخصيص بالاستثناء دون غيره دون المجازات
وقد اختار جمهور اصحابنا اكثر من الجواز مطلقا الى الربع في الفاظ الاستفهام والمجازات والمستثنى منه | وجوع
الذي لا يكون من اسماء العدد مثل اكرم بني تميم الا الجهال بل وفي كل المستثنى منه سواء كان من اسماء
العدد او من غيرها كما هو مذهب المعظم في غيرها اما في الفاظ الاستفهام والمجازات فلنقل العلامة
ان الجواز فيها موضع وفاق وظاهر الشيخ في العدة واطلاق العدة واما في الاستثناء فلانه قال العلامة في
النهاية وقد اختلف الناس في استثناء الاكثر وغيره على مذهب ثلثة الاول منع قوم من استثناء
الاكثر وجواز استثناء النصف والاقل وهو اختيار ابن درستويه النحوي الثاني منع القاضي ابي بكر
والحنابلة من استثناء الاكثر والمساوي وجوز استثناء الاقل الثالث جوز قوم الجميع وهو اختيار علمائنا
واكثر الاشاعرة واكثر الفقهاء والمتكلمين فيظهر منه انه مذهب اصحابنا وقال الشيخ في العدة واما
استثناء الاكثر من اللفظ والاقل فقد ذهب اكثر المحصلين من المتكلمين والفقهاء واهل اللغة الى ان
استثناء الاكثر من اللفظ يجوز وقال بعضهم انه انما يحسن استثناء الاقل فاما استثناء الاكثر فلا يجوز
لان ذلك لم يوجد مستعملا والذي يدل على صحة ذلك ان الاستثناء تخصيص الكلام الاول فكما يجوز

ان يخص اللفظ ويخرج منه الاكثر فكذلك حكم الاستثناء لانه بعض ادلة التخصيص الى قياما قول من خالف
في ذلك ان ذلك لم يستعمل فلا يبطل ما قلناه لانه ليس كلما قل استعماله لم يحسن ولو لزم ذلك لزم ان
لا يحسن استثناء النصف من الكلام او ما يقارب من النصف لان ذلك غير مستعمل ايضا وكذلك
خلاف في جوازه وقد مر صاحب الوافية يصح قول القائل له علي عشرة الا تسعة واكرم الناس الا الجهال
وان كان العالم واحدا اتفاقا من غير نقل خلاف من احد وقال العلامة في نهج الحق ذهبت الامامية و
وافقهم جماعة الى ان الاستثناء لا يجب فيه ان يكون الباقي اكثر من الخارج وخالف فيه جماعة اخرى
دعوى الاجماع هو اختيار اكثر علمائنا واكثر العامة واكثر الفقهاء والمتكلمين
عن المسالك هو مذهب المحققين من الاصوليين والاكثر وقد تبع الائمة الوحيد الاستاذ ابادي في شرح الكافية
وثانيها انه ثالث احكام الاستثناء انه لا يمتنع استثناء النصف خلافا لبعض البصرية فقال له علي
عشرة الا خمسة وكذا لا يمتنع استثناء الاكثر نحو له علي عشرة الا سبعة او ثمانية وفاقا للكوفيين وخلافا للبصريين
في العدد لئلا يتوهم ان المتكلم يجوز في ذكر المستثنى منه او يذكر لفظ الكل ويريد به البعض ثم يعود الى
التحقيق فيخرج ما توهم المخاطب دخوله في لفظ ذلك الكل كاستثناء التسعة من العشرة ثم يرجع الى التحقيق
فيخرج الى احد ارادة في عدم السابع ولا يجوز ان يطلق لفظ الكل الا على ما يقرب من الكلية والتمام بان
يكون الناقص منه اقل من النصف ويبعد ان يطلق اسم الكل على نصفه وابعد منه ان يطلق على اقل
من نصفه وهذا الذي توهموه مثل العلة الاولى المذكورة في تحقيق معنى الاستثناء وقد ابطلناه فلنرجع
اليه ثم نقول الغرض من ذكر المستثنى منه والمستثنى بيان الحكم باخصر لفظ كقولك جاءني القوم
الا زيدا او قلت جاءني غير زيد لم يكن نصا على انه لم يجئك زيد ولو قلت لم يجئني زيد لم يدل على
انه جاءك غيره ولو قلت جاءني القوم الا زيدا افاد هذين ولذا لو قلت لم يجئني القوم الا زيدا افاد العكس
وكذا قولك في العدد لو قال شخص لي عليك عشرة فقلت لك علي عشرة الا درهمين كان نصا في انه
ليس عليك زائدا على الثمانية ولو قلت مكانه لك علي ثمانية لم يكن نصا فيه واذا كان في الاستثناء

هذا الغرض

هذا الغرض وهو مستمر في استثناء النصف والاكثر فلا مانع منها ويقول مع هذا كله انك لو قلت ابتداء
بلا داع الى نقيض العشرة لك علي عشرة الا تسعة او الا ستة لا يستحسن بلا ريب اما لو كان جواب من قال
لي عليك عشرة اذ حصل هناك داع الى تخصيص العشرة لم يستهجن وان بقي واحد فقولك لك علي
عشرة الا تسعة انتهى فان قلت ان الاستثناء ليس بتخصيص فانه لو كان تخصيصا يلزم ان يكون المستثنى
منه مجازا فيما بقي بعد الاستثناء فيكون العشرة في له علي عشرة الا تسعة مجازا في الواحد وليس كذلك لاجماع
اهل اللغة كما قاله بعض الائمة على ان الاستثناء يخرج ولا اخراج الا مع الدخول وايضا يبعد دعوى عدم
قصد المتكلم في نحو له علي عشرة الا واحدا لان الواحد دخل في العشرة فقصده ثم اخرج والا كان ربما
بلفظ العشرة تسعة وهو محال نعم يصح التمثيل بصحة الاستثناء الاكثر على صحة التخصيص بالاكثر قلت
قد قيل ان التخصيص له عند الاصوليين اصطلاحان احدهما اطلاقه على قصر العام على بعض مسمياته نحو
جاءني كل رجل عالم او جاءني كل رجل لم يجئك زيد او جاءني كل رجل الا زيدا فان زيدا وكذلك الرجل
الجاهل بعض مسميات الرجل فانه يصدق عليهما والثاني اطلاقه على قصر اللفظ على بعض مسمياته وان
لم يكن عاما باصطلاحهم كما في له علي عشرة الا ثلثة للقطع بان احاد العشرة ليست مسمياتها وانما
مسماها العشرات وهو بهذا الاطلاق يصدق على الاستثناء ولذا يذكرون مباحث الاستثناء في
مبحث التخصيص ويمكن الجمع بين كلام اهل اللغة والاصوليين ان الاستثناء اخراج بحسب الظاهر لا
بحسب الواقع ولا يستقيم قول طائفة من الاصوليين ان العام المخصص مجاز فيما بقي مطلقا من غير استثناء
المستثنى منه والحمل على الغفلة حيث يذكر المحققون منهم في دفع التناقض المورد على الاستثناء ان دخول
المستثنى في المستثنى منه ثم اخراجه بالا واخواتها انما كان قبل اسناد الفعل وشبهه اليه فان قولك
جاءني القوم الا زيدا بمنزلة قولك القوم المخرج منهم زيد جاءني وقولك له علي عشرة الا درهما بمنزلة
قولك العشرة المخرج منها واحد له علي بعيد وقد علمنا ان الاستثناء ليس بتخصيص فيتم الاستدلال على
جواز التخصيص بالاكثر بجواز استثناء الاكثر بان المانع الذي يتصور في تخصيص العام بالاكثر من

لا يستهجن ان نحو موجود بعينه في استثناء الاكثر وذهب المعظم فيه الى الجواز ولا يصح تخصيص العام بالاكثر
ومنها انه يجوز في بدل البعض فكذا في غيره ومنها انه يجوز التخصيص بالاكثر في التخصيص بالصفة والشرط
مثل اكرم كل رجل عالم واكرم كل رجل اذا كان عالما فانه يجوز ذلك اذا كان الرجل العالم قليلا في جنب
الجاهل فليجز في غيره التخصيص بها فان قلت لي في كل رجل عالم ليس تخصيصا بل انما يكون تقييدا اوان
رجل عالم له وضع نوعي للرجل الموصوف بالعلم فيكون كل رجل عالم عاما غير مخصص مستعملا في معناه الحقيقي
ليس مجازا قلت القول بان لرجل عالم في كل رجل عالم وضع نوعي خلاف الاصل فعدم التزامه مضافا الى
انتفائه ان تكون المركبات التوصيفية مفردات لانها حينئذ على التقدير لا يدل جزء لفظها على جزء
معناها والقول بانه قيد تقييدا دون التخصيص ترجيح لمجاز التقييد على مجاز التخصيص والظاهر
ان التخصيص مقدم ولذلك عد الاصوليون من جملة التخصيص بالمتصل التخصيص بالصفة ثم بعض
ما ذكرناه لا يجري في نحو اكرم كل رجل فان لفظة كل قبل الاضافة يعم الرجل وغيره وبعد الاضافة يعم
بالرجل وهو في جنب غيره في غاية القلة ومنه ايضا من الموصولة بعد ذكر الصلة مثل اكرم من جاءك
فانه قبل الصلة يعم كل ذوي العقول وبعده قد يختص بالجائي منهم ولا ريب انه بالنسبة الى غيره في
غاية القلة وفيه نظر فان ذلك مسلم القول بان العام في كل رجل انما هو لفظة كل وحده دون الرجل فالتحقيق
ان لفظة كل بمنزلة الالف واللام في ان الانسان لفي خسر وان تكون لفظة كل ومن الموصول من
المجازات التي لم تستعمل في معناها الحقيقي فقط ومنها اصالة الجواز وعدم المانع ذكره في الوافية وبيانها
ان المقتضي لصحته موجود والمانع عنه مفقود اما من جهة المخصص فذلك ظاهر وان كان متصلا من
الاستثناء موضوع لمطلق الاخراج كالشرط لمطلق الاشتراط والغاية لمطلق التحديد واما من جهة العام
فلجعل الوضع فيما بعد فيه الاخراج قبل الحكم ووجود العلاقة المصححة للتجوز وهي علاقة العموم والخصوص دون
المشابهة والكل والجزء او الكلي والجزئي فلا يصح بذلك كما في التخصيص بالمنفصل ومنها وقوع ذلك
في التنزيل الذي هو ابلغ الكلام واعلاه قال الله تعالى ان عبادي ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك

من الغاوين

من الغاوين مع قوله تعالى حكاية عن ابليس لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين فان المخلصين ان
كانوا اقل كان الغاوين اكثر وقد استثنوا من الاولى وان كانوا اكثر فقد استثنوا من الثانية لزم استثناء
الاكثر منها فاشتراط الاكثر باطل بمجموع الاثنين وقد يكتفى بالاولى لان الغاوين هم الاكثر وقد استثنى
منها ومنها وقوع التخصيص المذكور في كلام الفصحاء والبلغاء وفي الاخبار وكلام الاصحاب كما يظهر بالتتبع
ذكر الوجوه الثلثة الاخيرة صاحب الفوائد العربية اعلى الله مقامه ومنها ان استعمال العام في غير الاستغراق
يكون بطريق المجاز على ما هو التحقيق وليس بعض الافراد اولى من البعض فوجب جواز استعماله في
جميع الاقسام الى ان ينتهي الى الواحد ومنها انه لو امتنع ذلك لكان لتخصيصه واخراج القطعي
موضوعه الغير وهذا يقتضي امتناع كل تخصيص ومنها قوله تعالى وانا له لحافظون والمراد هو تعالى
وحده ومنها قوله تعالى الذين قال لهم الناس والمراد به نعيم بن مسعود باتفاق المفسرين ولم
يعده اهل اللسان مستهجنا لوجود القرينة فوجب جواز التخصيص الى الواحد مهما وجدت القرينة
وهو المدعى ومنها انه علم بالضرورة من اللغة صحة قولنا اكلت الخبز وشربت الماء ويراد به اقل القليل
ما يتناوله الماء والخبز نقل الوجوه الخمسة في العام من المجوزين ويمكن القدح في الثالث بالمنع
من الاصل المذكور فان اللغات كالاحكام الشرعية توقيفية تقتضي الجواز والرخصة من الواضع
والاصل عدمه وفي الرابع بالمنع من وجود المقتضي الا ان يقال انه يظهر وجود المقتضي من التتبع
والاستقراء فكان عليه ان يثبت في ابانه به فتدبر وفي الخامس بان سلطانه عليه اللعنة والعذاب
الشديد انما هو على الغاوين والمراد بهم انما هم الذين ختم الله على قلوبهم وطبع الله على قلوبهم
لا كل من وقع في المعصية لتم ظهر في التكليف ولعله لذلك لم يكتف بالاستثناء من اتباعه و
ابتعه بقوله من الغاوين فان قلت على هذا يلزم استثناء الاكثر في كلام الشيطان قلت انه عليه
اللعنة زعم انه يغوي الاكثر فتدبر وفي السابع بمنع عدم اولوية بعض الافراد من بعضها فتدبر وفي
الثامن بمنع ان المانع مطلق التخصيص وفي التاسع بانه ليس من باب التخصيص وفي العاشر بما

المخالف

الناس ليس بعام بل المعهود فتم وفي الحادي عشر بانه عز جل الزراع فان كل واحد من الاجزاء والمثال في
المثال البين ليس بعام بل هو الجنس او العهد الذهني واحتج المانع بالقطع بقبح قول القائل اكلت
كل رمانة في البستان وفيه الالف وقد اكل واحدة او ثلث وقوله اخذت كل ما في الصندوق من الذهب
وفيه الف وقد اخذ دينارا او ثلثة وكذلك قوله كل من دخل داري فهو حر او كل من جاءك فاكرمه
وفسره بواحد او ثلثة فقال اردت زيدا او هو مع عمرو وبكر وكذلك لو اريد من اللفظ في جميعها
كثرة قريبة من مدلوله وفيه ان العام المخصص اما ان يكون حقيقة فيما بقي او مجازا فيه فان كان حقيقة
فيه فلا مانع من اخراج الاكثر وان كان مجازا فيه فالعلاقة ليست شيئا سوى التخصيص فان العلاقة
التي تحصل هنا علاقة الكل والجزء وعلاقة الكلي والجزئي وعلاقة المشابهة وعلاقة العموم والخصوص
وكلها باطلة سوى الاخير اما علاقة الكل والجزء فلان المراد بالكل والجزء اما العموم والخصوص فهي
عين الاخير او المركب من الاجزاء بحيث يكون له وحدة حقيقية كما في زيد المركب من الاجزاء اعني
العظم واللحم والعصب والجلد وغيرها او الاخلاط الاربعة او الراس واليد والرجل وغيرها او
اعتبارية كما في العسكر فان كان الاول فلا ريب في فساده فان العام الاصولي ليس له وحدة حقيقية
وان كان الثاني فهو انما يتحقق في الكل المجموعي دون الاستغراقي اما علاقة الكلي والجزئي فهي انما
يكون بين العام المنطقي وجزئياته دون العام الاصولي وجزئياته وانما قلنا جزئياته لان افراد
الانسان بالنسبة الى كل انسان ليس اجزاء لان الجزء انما يطلق على ما التئم منه المركب الذي له وحدة
حقيقية او اعتبارية وكل انسان ليس مركبا حتى يكون له وحدة حقيقية ولا اعتبارية ولهذا لا
ان يقول انها بالنسبة اليه كالاجزاء وكذا لم يكن بالنسبة اليه جزئيات لان الجزئي انما يطلق على
فرد الكلي المنطقي وكل انسان ليس كليا منطقيا لانه يمتنع صدقه على الكثيرين فان قلت فعلى هذا
دلالة كل انسان على افراده لا مطابقة او تضمن قلت ليس شيء منهما اما المطابقة فظاهر
واما التضمن فلان دلالة التضمن انما يكون في المركب وقد عرفنا ان كل انسان

ليس بمركب فان قلت

ليس مركبا فان قلت ان الدلالة منحصرة في المطابقة والتضمن والالتزام وليس منها فخارجا منها قلت
لا نسلم ذلك خنتم واما المشابهة فلا شك في انه لا يصح البين ان المتكلم اذا قال اكرم كل رجل عالم
لا يقصد التشبيه كما اذا قال اكرم كل رجل الا زيدا او كما اذا قال اكرم كل رجل ثم قال لا تكرم
زيدا ولذلك عد الاصوليون علاقة العموم والخصوص في مقابل علاقة المشابهة بل وفي مقابل
علاقة الكل والجزء والكلي والجزئي وغيرها من العلاقات وقد لو كانت علاقة العموم والخصوص
هي علاقة المشابهة او الكل والجزء او الكلي والجزئي لم يكن وجه لذكرها على حدة في مقابلها
واذا كان العلاقة هي التخصيص فلا وجه للمنع لان تخصيص الاكثر مع انه يتحقق في الاستثناء
والوصف عند الاكثر ولعله لذلك استند لصاحب الفوائد العربية اعلى الله مقامه عليه
بوجود المقتضي وعدم المانع وما يؤيد الجواز وذهب اكثر اصحابنا اليه فان قلت سلمنا
ولا ريب في استقباح واستهجان العرف قول القائل اكلت كل رمانة في البيت اذا
كان فيها الف رمانة وقد اكل منها واحدة فلو كان التخصيص بالاكثر جائزا لم يكن لاستقباح
العرف له وجه قلت الاستقباح والاستهجان لا يقتضي عدم الجواز والصحة بحسب
اللغة الجواز ان يكون ذلك عند العقلاء ويكون منشاؤه تعقد مثل هذا الاستعمال عن
مثل تحكام مع صحة اللفظ لغة كذا قيل وقد رد صاحب الفوائد العربية اعلى الله مقامه
والجواب منشأ القبح في المثال المذكور ليس لاجل الخلط او وضع بناء الاكثر في تخصيص العام
بل لامر عارض من الاستعمال اذا وجد فيه الخطاب الحسنة ولا اعتبارات اللائقة وليس القبح
الا كالقبح في قول القائل في الجواب له علي واحد وواحد بعد عشرة او اثنان واثنان واثنان
تكون عشرة او اثنان وثلثة ونحو ذلك وان كان مستقبحا في العرف وصحا في
بيانها الان وذلك ليس لامر خارجي راجع الى وضع اللغة او العرف ولذا يرى انه يتحاشى
في مثله المتكلم تعريضا المخرج من الصنعة لا لانه الحسن وطيب وتخلص من القبح والاستهجان

المخاطب

كما في قوله بلت سبع واربع وثلث وقول ابي نواس اقمنا بها يوما ويوما وثالثا ويوما
له يوما التربحل خامس وقول من سئل امير المؤمنين عليه السلام اجزتني من ثلثة وثلثة وواحدة
الى عشرة تلك ما نجد قبيحا مستهجنا في العرف ولا مراعات النكات الواقعة للطائف الا بعد
ولو كان القبيح في امثال ذلك مستندا الى مخالفة اللغة او الخروج عن قوانين العربية لوجب
ان يتغير القبيح مع اللفظ او يكثر ولا يضعف ابدا وان روعي فيه انواع اللطائف والنكات
او اختلفت معه الاحوال والمقامات الى ان قال وبهذا الاعتبار يحسن الاستغراق واستعمال ارادة
العموم في الامثلة المذكورة فان القائل اذا قال اكلت كل رمانة في البستان او اخذت كل
ما في الصندوق او من دخل داري فهو حر مريدا بالمذكورات بعضها الاقل اذا كان
ذلك نظرا الى ان ما عدا المراد من تلك الافراد بمنزلة المعدوم الذي لا يمكن اكله
ولا اخذه ولا مقصود منه دخول الدار حتى لا يبقى من العموم سوى الافراد المأكولة
من الرمان والدراهم من الصندوق والعبيد المخصوصة ممن دخل الدار صح كلامه قطعا
وزال عنه القبح الثابت لو قبل ذلك الاعتبار وقد يحسن ذلك باعتبار اخر وهو
ان يكون المتكلم في الامثلة المذكورة قد اكل من الرمان احسنه واخذ من الدراهم
اجودها وقصد عتق افضل من دخل الدار من عبيده او احبهم اليه فكانما اكل كل الرمان
واخذ كل الدراهم واعتق جميع العبيد فاطلق لفظ العموم نظرا الى ان القليل الذي
وقع عليه الفعل بمنزلة الكثير وذلك نظير قولك زيد كل الرجال وعمرو كل الفرسان يريد
بذلك معادلة الواحد للجماعة القليل للكثير ومثل ذلك في الكلام كثير جدا وقد يحسن ايضا
بان يكون المراد انه ما اكل من الرمان واحد كل ما في الصندوق وذلك كما تقول من اكثر
من اكل الخبز او شرب الماء حتى شبع وارتوى او ربح في تجارة ربحا عظيما حتى استغنى اكلت
اليوم كل الخبز وشربت اليوم كل الماء وحصلت اليوم كل الربح تعنيه بذلك المبالغة دون الحقيقة وهذا

البعض في العرف والمحادثات

وهذا البعض في العرف والمحادثات كثير شايع وليس الوجه في ازالة القبح في الامثلة مخصورا فيما ذكرناه فان الوجوه
المصححة لانواع الكلام على خلاف مقتضى الظاهر لا تنحصر في عدد ولا تنضبط في حد انتهى كلامه اعلى الله مقامه
اقول ويمكن القدح في بعض الوجوه المذكورة بانها راجعة الى التشبيه والاستعارة والمقصود اثبات جواز
التخصيص بالاكثر فتامل وما ذكره نجم الائمة في توجيه امثال الاكثر جيد في غاية المتانة ومعنى من الموقنين
في المسئلة الاولى ولقد اجاد السيد المحقق صدر الدين رحمه الله في شرح الكافية والشاهد العدل هو
الكلام البليغ الذي وقع فيه مثل هذا الاستعمال فان كان نحو المسقط للدعوى والا فلا نجد هناك الا
تضييع وقت العقل الحاكم انتهى ومقتضى التوقف فيما اذا وجد في كلام الفصيح ما يكون تخصيصا بالاكثر
يجب التوقف انما هو التوقف بالقبول وعدم الانكار وصرفه عن ظاهره والحمل على خلاف ظاهره استنادا
الى عدم جواز التخصيص بالاكثر والظاهر ان الكلام الذي يجيء فيه التخصيص بالاكثر يجب التوقف كثير
جدا في الكتاب والسنة ظاهرا فان قلت فماذا تصنع بالاستقباح والاستهجان قلت ان استقباح
التخصيص بالاكثر واستهجانه انما يكون مسلما فيما كان المتكلم والمخاطب كلاهما ملتفتا الى جميع افراد العام ملتفتا تام
واما اذا لم يكن المتكلم او المخاطب ملتفتا اليه فلا يكون التخصيص بالاكثر مستقبحا او مستهجنا كما في
قوله تعالى اوفوا بالعقود فان العقود التي لا يكون الوفاء بها واجبا اكثر مما كان الوفاء به واجبا ففيه تخصيص
بالاكثر لان الافراد التي لا يكون الوفاء بها واجبا انما يكون غالبها افراد فرضيه لم يكن التفات المخاطب
اليها ومن تلك الجهة لا يكون التخصيص الذي فيه مستقبحا ومستهجنا فتامل ويمكن ان يقال انه من ذلك
القبيل قوله تعالى وتعاونوا على البر وقد قلنا ان الامر فيه على معناه الحقيقي ويمكن ان يقال في الاية الاولى
ان العقود جمع محلى باللام والجمع المحلى باللام قد يراد به الجنس دون الاستغراق وان اللام فيه
للعهد الخارجي دون الاستغراق ولا يلزم حينئذ فيها التخصيص بالاكثر بل التخصيص في العموم
وعلى التقديرين ليس العقود عاما ويجيء الاحتمال الاخير في الاية الاخيرة ايضا فان قلت كما لا يجوز
تخصيص العام بالاكثر كذلك لا يجوز الحكم على الجنس مع خروج اكثر افراده عن الحكم قلت انه ممنوع فتامل

اصل قد اختلفوا في جواز تخصيص العام بمفهوم المخالفة على تقدير حجيته بعد اتفاقهم على
جواز تخصيصه بمفهوم الموافقة كما في القوانين المحكمة فجوزه قوم وهم الاكثرون وانكره الاقلون احتج
المجوزون بانه دليل شرعي عارض مثله وفي العمل به جمع بين الدليلين فيجب واحتج المانعون بان
الخاص انما يقدم على العام لكون دلالته على ما تحته اقوى من دلالة العام على خصوص ذلك الخاص او بحجيته
لانه اقوى ظاهر وليس الامر هنا كذلك فان المنطوق اقوى دلالة من المفهوم فلا يصلح لمعارضته فلا يجب
حمله عليه واجيب بمنع كون دلالة العام بالنسبة الى خصوصية الخاص اقوى من دلالة مفهوم المخالفة
مطلقا بل التحقيق ان اغلب صور المفهوم الخاص حجة او كلها لا يقصر في القوة عن دلالة العام على خصوصيات
الافراد سيما بعد شيوع تخصيص العمومات والتحقيق فيها ان يرجح احد الدليلين على الآخر بسند مع تقديم
فقد تبين الاولى انهم قد اختلفوا في ان المفهوم هل هو مدلول بالدلالة اللفظية او العقلية كما عرفت
سابقا وعلى الاول اما مدلول بالدلالة الالتزامية او التضمنية او لا سبيل الى المطابقية بل ولا التضمنية
ايضا والدلالة العقلية لا تختلف قوة وضعفا لانها انما يكون انتقالا من الملزوم الى اللازم ولو بواسطة
ثم قد لا يتحقق الانتقال لعدم العلم باللزوم وهو لا يوجب ضعف الدلالة كما ان مع عدم العلم
بالوضع الذي يكون من اسباب الدلالة لا يتحقق الانتقال في الدلالة الوضعية وهو لا يصير الدلالة
الوضعية التي من اقسامها المنطوق ضعيفة لانا نقول انا نسلم ان المعتبر في الدلالة العقلية اللزوم
الا انه يكفي اللزوم في الجملة عندنا وعلى هذا تختلف اللزوم فان بناءه على الظن ومراتبه متفاوتة
وانه تختلف اللزوم بسبب الاختلاف في مراتب الظن بل الى ان ينتهي الى العلم والجزم به نعم
وكذا التضمن كيف وهو من اقسام المنطوق وهو قوي الدلالة وما لم يتحقق فهم الجزء لا يتحقق فهم
الكل لان الكل مسبوق بالجزء ثم لا نبني ان الانتقال من الملزوم الى ما هو لازم بلا واسطة اقوى من
الانتقال منه الى ما هو لازم بواسطة وكذا الانتقال من الكل الى الجزء اقوى من الانتقال منه الى
جزء الجزء لان الواسطة لا تقتضي ضعف الدلالة نعم انما تقتضي التاخر بالذات وهو لا يوجب الضعف

وعلى هذا لا يكون

وعلى هذا لا يكون دلالة المطابقة اقوى من التضمن ولعله يظهر مما قررنا حال الدلالة الالتزامية ثم ان
مع اختلاف الدلالة بحسب الضعف والقوة لا يوجب منع كون الدلالة مشككا بالمرة لان حجية التشكيك
غير منحصرة فان قلت ان المراد من ضعف الدلالة وقوتها انما هو بالنسبة الى المراد الموضوع له
واجزائه ولوازمه ولا شك ان دلالة بعض الالفاظ على بعض المرادات اقوى من دلالة بعضها
عليه مثلا اذا كان اللفظ مع قرينة واحدة كان اضعف دلالة مما كان مع قرينتين وكذا ما يكون
معه قرينة واضحة اقوى دلالة مما يكون مع قرينة خفية بمعنى ان الظن بالمراد في الاول اقوى
منه في الثاني ومما يشهد بذلك تضعيفهم العام باحتمال التخصيص فانه انما هو بالنسبة الى
المراد قلت فيه اولا انه لا يناسب فهم ان المنطوق اقوى من المفهوم حيث يظهر منه ان المنطوق
من حيث انه منطوق اقوى من المفهوم من حيث هو مفهوم الا ان يحمل كلامهم على انه مضطرب
وثانيا انا نمنع ضعف المفهوم بالنسبة الى المنطوق الذي يكون مدلول العام بل نقول ان العام
اضعف دلالة بالنسبة الى المفهوم بشيوع التخصيص وفيه ان شيوع التخصيص لا يوجب حمل
العام بلا قرينة التخصيص كما هو المقرر من محله كيف وهو يوجب الحمل على الغلط ثم فان
ان المراد ان حجية المنطوق لما كانت وفاقية وحجية المفهوم خلافية فهو ضعيف بالنسبة اليه
قلت ان مجرد وقوع الخلاف لا يقتضي الضعف اذ من الجائز ان يكون القائل بحجية المفهوم اثبتها
بدليل قطعي او بدليل يفيد الظن القوي فلا بد من التفصيل بان المفهوم انما يكون ضعيفا اذا
لم يكن الدليل على حجيته في رتبة دليل حجية المنطوق والا فربما يكون المنطوق ضعيفا كما اذا
كان طريق الاطلاع على حجيته الاجتهاد او قول من لا يفيد قوله الا رجحانا اما هذا مع ان الظاهر
في النظر ان الخلاف لا يوجب الضعف الموجب لعدم المقاومة مطلقا تتمة الثانية انه من الاصول
المقررة عند الاصوليين فيما اذا تعارض الدليلان وكان التنافي بين ان الاصل اعمال الدليلين
وقد يعبرون عنه بالجمع بين الدليلين وكانه اجماعي وقد نقل عن ابن جمهور في غوالي اللآلي

ان عليه اجماع علمائنا ومقتضى به ان الاصل حمل احد الدليلين على الاخر بالتخصيص او التقييد
او غيرهما من انواع المجاز حتى لا يلزم طرح احدهما بالمرة وذلك لان الحمل على المجاز اعمال له ايضا في
الجملة واعتراف والتزام بانه كلام الشارع او من كان قائما مقامه وتمسك به في الجملة وان كان صرفا
مرفاعن ظاهره وطرحا له في الجملة ايضا بخلاف ما اذا لم يحمل على المجازية فانه حينئذ يلزم الطرح بالمرة
وعدم التمسك به بالكلية الا اذا كانا متساويين وقلنا في صورة التساوي بالتخيير فان فيه ايضا
نوع من الاعمال اولا مرة وان شئت اظهار الثمرة فانظر الى قول المولى لعبده اعط من في المدرسة
وقوله لا تعط زيدا منهم فانه ان حملت الاول على الثاني وجعلته حاكما عليه يلزم القول بوجوب
اعطاء غير زيد بخلاف ما اذا طرحته فانه حينئذ انما يلزم التزام حرمة اعطاء زيد خاصة ومنه يظهر ضعف
ما قيل في الاعتراض على صاحب لم ره حيث قال ان الجمع بين الدليلين اولى من الغاء احدهما من ان
الدليلين المتساويين هما العام بالنسبة الى ذلك الخاص والمفهوم بالنسبة الى تمام معناه والجمع
الذي اختاره الغاء لاحدهما بالضرورة والثاني معمول كما هو العام في الجملة والعام بالنسبة الى مدلوله في الجملة
لم يكن ملغى كما ان لا معارضا للمفهوم ثم قال بعد ذلك نعم ضعفه وقد عرفت ان الجمع بينهما انما يكون بالغاء
احدهما لا بالعمل بهما والقول بان الكلام المشتمل على العام معمول به في الجملة بخلاف المفهوم ظاهر الفساد
فان الكلام المشتمل على المفهوم ايضا معمول به في الجملة والفائت من كل منهما معنى بعد دلالته وذلك ان
المراد بالاعمال في الجملة والدليل عليه انهم يقولون به ايضا في تعارض العام والخاص الذي ليس من المفاهيم
بل يكون منطوقا ثم قال المعترض ولو تم هذا الكلام لتوجه التخصيص على تقدير قوة العام ايضا اذ الجمع بين
الدليلين لا اضعف والا قوى اولى من الغاء احدهما وهذا جمع بين الروايتين الصحيحتين وان كان
احدهما اصح سندا او معتضدا باخرى مثلا وكذا الايتين وان كان احدهما اظهر دلالة من الاخرى الى غير ذلك
انتهى وسياق الكلام عليه ثم يراهم انه اذا تعارض الدليلان يقدمون احدهما على الاخر ويطرحونه
بالمرجحات المنصوصة وغيرها اذا تعذر الترجيح سقطا ودليلهما او تمسكون بالاصل او يقولون بالتخيير او

التوقف على اختلاف

التوقف على اختلاف الاراء ولعل الاوسط اوسط الاقوال لان فيه اعمالا في الجملة والجمع بين اصالة الجمع و
الرجوع الى المرجح المؤدي الى الطرح ضعيف ظاهرا فان قلت ان المراد انه اذا امكن حمل احدهما على المعنى
المجازي بالتقييد او التخصيص او غيرهما او كلاهما حتى لا يلزم طرح احدهما بالمرة تعين الاخذ به وهو الانسب بل اللازم
والواجب واذا تعذر ذلك فلا بد من الرجوع الى المرجح من المنصوص وغيرها قلت فيه انه تقييد
الاخبار الواردة في العلاج بعد دليل فان فيها الامر بترك ما خالف الكتاب وما وافق العامة ومن الجائز
ان يكون الخاص موافقا للعامة او مخالفا للكتاب فعلى قاعدة الجمع يجب حمل العام على الخاص وعلى
قاعدة الترجيح يجب طرح الخاص واقتضائها الامر بالتمسك بما حكم به اعدلهما وافقههما واصدقهما
في الحديث واورعهما ومن الجائز ان يكون الحاكم بالعلم اعدل وافقه واصدق حديثا فعلى قاعدة
الجمع يلزم حمل العام على الخاص وعلى قاعدة الترجيح يلزم طرح الخاص الى غير ذلك مثل ان يكون العام
مشهورا والخاص غير مشهور وهكذا وان قلت ان الجمع انما هو بعد العجز عن الترجيح واذا انعقد الجمع
ايضا فالتوقف او التخيير او التمسك بالاصل قلت لما كان الجمع مقتضيا لالتزام الطرح في الجملة في احد
احد الدليلين او كلاهما واذا كان في احدهما لا بد من الترجيح لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح فاذا اقتضى الترجيح
فهو مقدم على الجمع كما قررت ويمكن ان يقال في دفعه ان ذلك الترجيح غير الترجيح المستلزم للطرح بالكلية
بل هو ما يقتضيه الجمع وما هو المقدم على الجمع انما هو ذلك وذلك اذا سلمنا اقتضاء الجمع الترجيح ولذا
فنقول انه اذا تعارض المطلق والمقيد او العام والخاص ولا يمكن الترجيح بالمرجحات المنصوصة ولا
بغيرها فيحمل المطلق على المقيد والعام على الخاص لقضاء العرف والعادة به من غير حاجة الى نظير
ترجيح الخاص كما ان المحكم حاكم على المتشابه والمبين على المجمل بقضاء العرف والعادة وما قررنا
ضعف ما قاله المعترض وهذا هو الكلام الموعود وما استشهد به ايضا حجة ويمكن حمله على ان مراد
من ارتكب ذلك انما هو الجمع الذي قصد الشيخ في الاستبصار لرفع التعارض والمنافات بين
الاخبار لا لان يبنى عليه العمل او انه بنى عمله على ما هو الاصح وانما ذهب اليه عند الاحتجاج لئلا يلزم

المنطوق

الطرح مع وجود محمل صحيح دون العكس ان التزم مفيد الظهرية الاولية من المرجحات التي يوجب التقديم
ثم اذا تمهد ذلك فالاظهر ان المفهوم الذي يساوي المنطوق في حجب الصدور يجب لا يترجح المنطوق
عليه بالمرجح المنصوصة وغيرها فتخصيص المنطوق سواء قلنا بان دلالته العقلية او اللفظية وذلك
لان اعمال الدليلين والجمع بينهما اولى جهد وهو مقدم على الطرح بالمرة كما قررنا في المقدمة الثانية ولا
اذا قال السيد لعبده اكرم اهل المدينة ثم قال اكرم اهل المدينة ان كانوا مشتغلين فهم منه انه لا يجب
اكرامهم اذا لم يتعلموا ولا يتوهم احد من اهل اللغة والعرف ان ذلك المفهوم ضعيف لا يقاوم المنطوق
فلا تخصيص به ويجب حمله على ظاهره كما هو بين فان قلت ذلك مسلم فيما اذا كان دلالة كل من المنطوق
والمفهوم معتبرا او ظنيا بحيث لا يختلف الظنان قوة وضعفا لكن صدور كل منهما من المولى معتبرا
او ظنيا بحيث لا يختلف الظنان واما اذا دلالة احدهما علميا والاخر ظنيا او كان ظن المنطوق
اقوى من ظن المفهوم او كان صدور المنطوق علميا وصدور المفهوم ظنيا او كان ظن المنطوق اقوى
من المفهوم فلا نسلم ذلك ومحل النزاع من قبيل الاخير قلت انما قلنا اولا بان التخصيص فيما يكون
المنطوق والمفهوم متساويين في الصدور واما في صورة الاختلاف فيجب ظهور الدلالة وخفائها
فقد عرفت التحقيق فيها والتفصيل في المقدمة الاولى ومما قررنا يظهر ضعف ما قيل ان الاظهر التفصيل
لمراتب الظن الحاصل بالمفهوم باعتبار الموارد وانتفاء البواعث على التقييد سوى المفهوم فخصص
العام بمفهوم اقوى منه دلالة او مساو له بخلاف ما هو اضعف منه **اصل** قد اختلفوا فيما
اذا تعقب الاستثناء جملا متعددة وصح رجوعه الى كل واحد منها على اقوال فمنهم من قال انه ظاهر
في رجوعه الى الجميع وينسب الى الشافعي واستقربه الشيخ في العدة ومنهم من قال انه ظاهر
في رجوعه الى الاخير وينسب الى ابي حنيفة ومنهم من قال انه مشترك لفظا بين الاخير والجميع
وينسب الى علم الهدى ومنه يظهر ان المذهبين المتقدمين انه حقيقة في الرجوع الى الجميع وانه
حقيقة في الرجوع الى الاخير فقط الاقوال الثلثة على ثبوت الوضع للهيئة التركيبية ومنهم من

توقف وينسب الى القاضي والغزالي وقال ابو الحسين البصري ان ظهر الاضراب من الاولى بان تختلفا
نوعا بان يكون احدهما اسمية والاخرى فعلية او احدهما امرا والاخرى خبرا كاية القذف وهي قوله تعالى والذين
يرمون المحصنات ثم لم ياتوا باربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا واولئك
هم الفاسقون الا الذين تابوا سواء اتحدت القضية كالاية او اختلفت كقولك اكرم ربيعة و
والعلماء هم الفقهاء الا اهل البلد الفلاني او يتحد انواعا ويختلفا اسما وحكما مثل اطعم ربيعة
اكرم مضر الا الجهال او يختلفا في الاسم خاصة او في الحكم خاصة مثل اطعم ربيعة واطعم مضر الا
الجهال واطعم ربيعة واخلع على ربيعة الا الجهال فهو راجع الى الاخيرة وان لم يظهر الاضراب من الاولى
بان يتحد الجملتين بالاخرى اما بان يكون حكم الاولى مضمرا في الثانية مثل اكرم ربيعة ومضرا
الا الطوال واسمها مثل اكرم ربيعة واخلع عليهم الا الطوال فهو راجع الى الجميع لانهما كالجملة الواحدة
وهو منقول عن القاضي عبد الجبار وجماعة من المعتزلة ايضا واستحسنه فخر الدين الرازي والعلامة
قيل انه يرجع حاصله الى اعتبار القرينة على الامرين وليس بجيد لان فرض وجود القرينة يخرج
عن محل النزاع اذ هو فيما عري عنها وفيه ان غاية ما فيه ان الاضراب عن الاولى في بد لالة الوجوه
المذكورة قرينة الرجوع الى الثانية وان عدم الاضراب عنها قرينة الرجوع الى الجميع فقد يقال عليه
ولو سلم فلا يدل على انه ليس صورة لا يكون فيها قرينة حتى يتنازع فيها ويمكن ان يقال ان مرادهم ان
الهيئة المحققة في الموارد التي قالوا فيها بالاضراب عن الاولى موضوعة للاخراج عن الثانية والهيئة
المحققة في الصورتين اللتين قالوا فيهما بعدم الاضراب عن الاولى موضوعة للاخراج عن الجميع
وهو ضعيف لان كون الاستثناء عن الجميع حقيقة وكذا عن الاخيرة ولكن لا بطريق الاشتراك اللفظي
ولا المعنوي ولا يخفى ما فيه فان الظاهر ان اختيار دلالة الاضراب عن الاولى على رجوعه الى الاخيرة على
دلالته على رجوعه الى الجميع انما هو بامر خارج عن الوضع كما يظهر من تقرير وجه الدلالة والا فلا مرجح
وقال صاحب المعالم انه حقيقة في كل منهما لكن لا بطريق الاشتراك اللفظي ولا المعنوي ولا بذلك

الطريق الذي صورناه بعد تمهيد مقدمة وحاصلها ان الوضع اما خاص والموضوع له كذلك واما ان
الوضع عام والموضوع له كذلك كما في المشتقات والجوامد الكلية كالانسان وفرس واما ان الوضع
عام والموضوع له خاص كما في الضمائر واسماء الاشارة والموصولات والحروف والافعال بالنسبة الى معانيها
للنسبة الى الفاعل والمركبات التامة وغيرها وهي مذهبه على ان وضع ادوات الاستثناء سواء كانت
حرفا او فعلا كحاشا وعدا وخلا او اسما كغير وسوى للاخراج لما كان عاما فهي حقيقة في الاخراج
من الاخير وفي الاخراج من الجميع ثم قال وان قرن امكان عود الاستثناء الى كل واحد تقتضي صلاحية
الاستثناء لذلك وهي تحصل بامور منها كونه موضوعا بالوضع العام ومنها كونه من الالفاظ المشتركة و
لم يذكر من الامور المتحققة غيرهما وفيه اولا ان في ما قاله القوم من ان وضع الحروف عام والموضوع له
خاص وكذا في الفعل بالنسبة الى وضعه للنسبة انه قد حقق في محله ان المعاني الحرفية لا تتصف
بالكلية والجزئية فكيف يقال فيها ان الموضوع له خاص ولا يدفع الايراد ان المراد بالعموم و
الخصوص في خصوص وضع الحرف والفعل هو العموم والخصوص باصطلاح الاصوليين لان ما يقتضي
عدم الاتصاف بالكلية والجزئية هو يقتضي لعدم اتصافه بالعموم والخصوص باصطلاح الاصوليين
ايضا وان معنى الحرف معنى آلي لا يتصور الا في ضمن ذي الآلة فكيف يتصور الواضع مستقلا
ويضع له اللفظ فيتوجه القول بانه غير موضوع للمعنى كما قاله بعض الاجلة من مشايخنا طاب
ثراه بل هو موضوع بوضع حرفي لايجاد المعاني الخاصة كما يتوجه ذلك في اسماء الاشارة والضمائر
لان المعتبر في الدلالة الوضعية ان يكون المعنى متحققا قبل الاستعمال ويستعمل اللفظ فيه للدلالة
عليه وهو مفقود في اسماء الاشارة لانهم قالوا ان هذا موضوع للمشار اليه وهذا المعنى لا يتحقق
له قبل استعمال هذا فان المتحقق قبله انما هو ذات المشار اليه من دون الوصف وهو ليس بمعنى
هذا بل المعنى على ما قالوا انما هو المشار اليه وذات المعنى انما يتحقق ويوجد بعد استعمال اللفظ
هذا وليس لنا في الالفاظ الموضوعة ما يكون تحقق معناه ووجوده بعد استعماله الا ان يحمل كلامهم

بلغ [illegible]

على المشار اليه بقال ان المعنى انما هو ذات المشار اليه وانما اعتبر واضعه الموضوع له بالمشار اليه لمقارنته
للاشارة الحسية على المشار اليه فليتامل وثانيا ان تمهيد المقدمة لبيان ان الوضع في ادوات الاستثناء عام
لا يفيد مدعاه لانه لا ينافي عند كلام من قال انه حقيقة في الرجوع الى الاخير لانه يقول انها موضوعة لجزئيات
الاخراج من الاخير وكذا كلام من قال انه حقيقة في الرجوع الى كل واحد وثالثا انه وقع ان الوضع
والموضوع له في المشتقات عامان فلا يصح القول بان الاستثناء بالادوات المشتقة حقيقة في
الاخراج الا ان يقال ان استعمال العام في الخاص بخصوصه حقيقة وليس كذلك ورابعا ان المراد برجوع
الى الجميع لما كان الرجوع الى كل واحد واحد كما اعترف هو به فصحة استعماله في الجميع بطريق الحقيقة على
مذهبه انما يكون مبنيا على صحة استعمال المفرد في اكثر من معنى على سبيل الحقيقة وهو منكر له كما
يظهر منه في مسئلة صحة استعمال المشترك في اكثر من معنى فكيف يلتزم به هنا والذي يقوى عندي على ما
اخترته في العام المخصص من انه حقيقة فيما بقي بوضع الهيئة التركيبية لما بقي ما ذهب اليه ابو حنيفة
من ان المخصص انما هو الاخير ولكن بعد تمهيد مقدمة وهي ان الاستثناء اذا تعقب الجمل المتعددة
وكان المراد تخصيص الجميع كان تخصيص ما عدا الاخير بتقدير استثناء آخر مثل المذكور لا بنفس
المذكور وكذا الحال في غيره من اللواحق لان العقد الواحد لا يتعلق بالمتعدد سيما في غير الاستثناء
من الحال والظرف والصفة وغيرها فانه اذا تعلق الحال مثلا بالمتعدد يلزم توارد العوامل المتعددة
على معمول واحد وقد انكره سيبويه مع انا لا نحتاج الى انكاره بل يكفينا عدم ثبوته لكونه توقيفيا
كالوضع وهو اولى واظهر مما اختاره شيخنا الاعظم ايده الله من الوجه الاعتباري المقتضي
الى التجوز في بعض اجزاء الهيئة التركيبية واذا تقرر ذلك فنقول ان العام الاخير مع الاستثناء
موضوع لما بقي وتخصيص ما عداه موقوف على دلالة القرينة على تقدير الاستثناء فيه فما لم تدل قرينة
على تقديره فيه فيكون اللفظ محمولا على ظاهره وهكذا نقول في غير الاستثناء من المخصصات والقيود
كالحال والظرف وغيرهما وليس الاستثناء قرينة لتقديره فيما عداه والا لم يصح معه ارادة الرجوع

الى تخصيص الاخير وقد اتفقوا على صحته وما اخترناه موافق للمشهور كما قاله بعض مشايخنا العظام طاب
ثراه في فوائده حيث قال المستثنى اذا وقع عقيب الجمل المتعددة وكذا الخاص والمخصص عقيب عمومات
متعددة وكذا القيد عقيب اطلاقات متعددة ويكون كل واحد منها ذكرها صالحا للرجوع الى الجميع كما هو صالح
للرجوع الى تخصيص الاخير ولا قرينة معينة فالاخير مخصص ومقيد اجماعا وجزءا لحصول الفهم
كك قطعا واما ما تقدم فالمشهور عدم الرجوع لاصالة بقائه على الحقيقة فالاطلاقات والعموم لا يثبت
خلافه وباحتمال الرجوع لا يثبت انتهى كلامه اعلى الله مقامه وما اخترناه من تخصيص الاخير وابقاء
ما عداه على ظاهره من العموم موافق لما اختاره شيخنا ابده الله تعالى الا انه بعد تمهيد مقدمات كل
استثناء تستدعي مستثنى منه واحدا فلا بد ان يكون كل من المستثنى منه والاستثناء والمستثنى واحدها
فكما لا يجوز استعمال اللفظ المشترك في اكثر من معنى كما حققناه في محله ولا اللفظ في معنييه الحقيقي
والمجازي كما بيناه فكذلك لا يمكن ارادة فردين من المهية بالنكرة المفردة ولو على سبيل البدل ولو
فرض ارادة الجماعة الى اكثر من جملة فلا بد من ارادة معنى مفرد منتزع من الجمل السابقة مثل هذه الجماعات
او هذه الجماعات ونحو ذلك وهو مجاز لا يصار اليه الا بدليل ولما كان الاقرب مرجحا للاخير
يرجحه المجاز حيث انه فرد من افراد الاستثناء لا من انه خصوصية الاخير ولا يحكم بالخروج في غيرها
لكونه خلاف الوضع وخلاف الاصل انتهى كلامه اعلى الله مقامه وما اختاره صاحب المعالم ره حيث
قال نعم لما كان الغرض قد يتعلق بتخصيص الاخير فقط كما يتعلق بتخصيص الجميع بطريق الاختصار
واللفظ صالح للجميع وجب الحكم من المحتملين الامرين وم يحصل الجزم بالعود الى الكل الا بالقرينة
فكان تعلقه بالاخير متحققا اللزوم على كلا التقديرين وجه التمسك في جهة انتفاء التعلق بالثاني
بالاصل الى ان يجيء الناقل عنه وليس هذا من العمل بالاختصاص بالاخير في شيء انتهى كلامه اعلى
الله مقامه ثم ما استدل به على رجوعه الى الاخير انه لو رجع الاستثناء الى الجميع فان اضمر مع كل جملة
استثناء لزم مخالفة الاصل وان لم يضمر يصير كان العامل فيما بعد الاستثناء اكثر من واحد ولا يجوز تعدد

الاجماع

[illegible]

العامل على معمول واحد في اعراب واحد لنص سيبويه عليه وقوله حجة ولئلا يجتمع المؤثران المستقلان
على الاثر الواحد واورد عليه اما منقول بالاضمار وقولك لو لا الاضمار لكان العامل فيما بعد الاستثناء
اكثر من واحد ممنوع وانما يلزم ذلك لو قلنا ان العامل في المستثنى هو العامل في المستثنى منه وهو ممنوع
لم لا يجوز ان يكون العامل فيه الا لقيام معنى الاستثناء به ولكونها نائبة عن استثنى كما قاله المبرد
والزجاج او ان المقدر بعدها مقدر الخبر كما يقوله الكسائي او الا لكونها مركبة من ان ولا
العاطفة كما يقوله الفرّاء او المستثنى المقدر ويكون الا دليلا عليه كما يقوله بعضهم او بالمستثنى منه
بواسطة كما قاله ابن الحاجب في شرح المفصل سلمنا ولكن نقول انه حجة في كلام سيبويه مع انه
مردود بنص الكسائي على الجواز ونقله بعض القراء في باب التنازع بالتشريك ووافقه بعض محققي
المتاخرين مستدلا عليه باصالة الجواز وانتفاء المانع سواء توهم تعدد المؤثرين على اثر واحد
وهو مدفوع بان العامل عندهم كالعلامة ويجوز تعدد العلامات ويدل على جوازه من حيث اللغة
انهم يخبرون عن الشيء الواحد بامرين متضادين في هذا حلو حامض ولا يجوز تخلوهما عن الضمير
اتفاقا فهو اما في كل واحد منهما الضمير مساو في احدهما بعينه دون الاخر او فيهما ضمير واحد بالاشتراك
والاول باطل لانه يقتضي كون كل منهما الحكم عليه على المبتدأ وهو جمع بين الضدين والثاني
يستلزم انتفاء الجزئية عن الخالي عن الضمير ويستقل ما فيه الضمير بها وهو خلاف المفروض
والثالث هو المطلوب ثم انه يجيء سيبويه قام زيد وذهب عمرو الظريفان والعامل في الصفة
هو العامل في الموصوف كما ارتضاه اقول قياس العامل على العلل الشرعية والحكم عليه بانه
علامة ومعرف فاسد لان العلامة ترشد الجاهل بذي العلامة كالدخان الذي يرشد الى
وجود النار والعامل الذي ياتي به المتكلم لا يصح ان يقال انه يرشده الى الامر الذي في
المعمول واقيم لو كان علامة فالموثر فيه ماذا ولا شيء سواه نعم لو قال انه لا موثر ولا علامة اصلا
لكان له وجه فانه جرت عادة العرب ان يقرأوا الاسم الفاعل مثلا بالرفع والاسم المفعول بالنصب

وحاصل ... [illegible] ... تكون القيد راجعا الى ... [illegible] ... القوم ... [illegible]

ولا يخفى عليك ان هذا الكلام المنقول عن ... [illegible] ... فالمعاني الاصلية ... [illegible] ... فالعامل ... [illegible]

والاسم المضاف اليه بالجر لو كان العامل مؤثرا لما جاز التخلف وليس كذلك فان المتكلم لو قال في جاءني (في جاءني زيد)
زيد الكتاب جائز انتم وان قوله ولا يجوز تخلوها من الضمير اتفاقا ممنوع لو اراد بالضمير الضمير الفاعل
كيف وقد غلب على الجمل والحال الاسمية وما غلب عليه الاسمية لا يقتضي الفاعل المقتضي للعامل
وان اراد به الضمير الرابط فهو لا يقتضي العامل لانه حرف وان العامل في الطريقان انما هو تام وذهب
بالاشتراك لا على سبيل الاستقلال لان العامل هو ما به يتقوم المعنى المقتضي والمقتضي انما هو تام
وذهب معا فان تام انما يقتضي الصفة المعربة وكذا ذهب ثم **فائدة** قال في العدة اذا ورد
لفظ عام وتعقبه شرط علم انه راجع الى بعضه لا يجب ان يحمل لفظ العام على تعلق ذلك
الشرط به بل لا يمتنع ان يكون العام على عمومه وان ذكر بعده شرط يرجع الى بعضه وذلك نحو
قوله تعالى يا ايها النبي اذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن فان ذلك عام في الطلاق في المطلقات
ثم قال بعد ذلك لعل الله يحدث بعد ذلك امرا وذلك يخصص الرجعي ولا يجب من ذلك
حمل الآية عليه ومثله قوله ولا جناح عليكم ان طلقتم النساء ثم قال بعد ذلك الا ان (اول)
يعفون فكان اول الآية في جميع النساء وان كان جواز العفو مخصوصا بمن يملك امر نفسها
ويصح عفوهن دون لا يصح ذلك منه ولا يجب تخصيص اول الآية بهن بل كان عاما في سائر
النساء وكذا اذا ذكرت جملة عامة وعطف عليها جملة خاصة به لا يجب من ذلك حمل الاولى
عليها بل يجب حمل الاولى على عمومها والثانية على خصوصها وذلك نحو قوله تعالى والمطلقات
يتربصن بانفسهن ثلثة قروء ثم قال وبعولتهن احق بردهن وذلك تخصيص الرجعيات
ولا يجب من ذلك حمل اول الآية عليه بل كان عاما فيهن وفي غيرهن ومثل ذلك قوله تعالى
واللائي يئسن من المحيض من نسائكم كان ذلك عاما في جميعهن ثم قال واولات الاحمال
اجلهن ان يضعن حملهن ولذلك نظائر كثيرة انتهى ونقل العنوان في المختصر الحاجبي
المعالم والقوانين المحكمة حيث قالوا اذا تعقب العام ضمير يرجع الى بعض ما يتناوله فقيل



انه تخصيص وقيل لا وقيل بالوقف من القائلين بالتخصيص امام الحرمين وابو الحسين البصري والعلامة في النهاية
والمحقق الاردبيلي وهو الاظهر عندي ومن القائلين بالعدم الشيخ في العدة والسيد عميد الدين وشيخنا
ايده الله والحاجبي والعضدي ومن القائلين بالوقف المرتضى رضي الله عنه والمحقق والعلامة في التهذيب
وصاحب المعالم وبيان المذهب يستدعي تمهيد مقدمات الاولى انه اذا رجع الضمير فهل يرجع الى اللفظ (المرجع)
او الى معناه الظاهر الثاني نعم وضع باوضع العام الجزئيات من المعاني دون الالفاظ كما هو الغالب
في الوضع اللغوي لعدم الفائدة في وضع اللفظ حتى ينتقل منه الى المعنى كما قيل في اسم المصدر واسم
الجنس بل وذلك ان يكون المعرب في جاءني زيد ضربته هو لفظ زيد ولو قلنا الوضع اللفظ نعم
انما وضع للفظ الدال على المعنى من حيث هو دال لا اللفظ المجرد من غير اعتبار الدلالة الثانية انه
لا يخصص الضمير انما يرجع الى المعنى كما قررنا فلو قلنا بالتخصيص فيه لا بد من القول بانه يرجع الى المعنى
العام ثم اريد به الخاص وهو كما ترى فاسد لا داعي الى التزام ذلك اذ لا يجوز العقل بان يرجع الى الخاص
ولا سيما اذا علمنا ان الاصل في الاستعمال الحقيقة الثالثة انه يجوز التجوز في الضمير لا الظاهر العدم
لانه على ما قررنا يرجع الى المعنى المراد ويراد منه ذلك المعنى ولا يصدق عليه حد المجاز اصلا بل
يصدق عليه انه لفظ استعمل في ما وضع له ووجه بعضهم المجازية في الضمير بخلاف الظاهر فان الظاهر
ان يرجع الضمير الى اللفظ باعتبار تمام معناه فلو عاد الى بعض مدلوله كان على خلاف الظاهر وانما
ذكر لفظ المجاز للمشاكلة بناء على ان العام الظاهر اذا اريد به الخصوص كان مجازا وفيه انه لا معنى
للمجازية الا ارادة خلاف ظاهر اللفظ وكانه مبني كلامه على ان كلا الضميرين معناه الحقيقي الاول وان اطلاقها
اغلب كما في الانسان بالنسبة الى ذي الراس الواحد وبعضهم نفى المجازية فيه على انه موضوع لان
يراد به ما كان المرجع ظاهرا فيه حقيقة لكن يراد به ما يراد بالمرجع وان كان معنى مجازيا له
فلو اريد بالظاهر معناه المجازي وبالضمير المعنى الحقيقي لذلك الظاهر كان الضمير حقيقة واللفظ
مجازا وان عكس كان الامر بالعكس وهو ممنوع وقيل وهيهنا احتمال اخر لا يخلو عن قوة وهو ان

ان يكون اتصاف الضمير بالحقيقة والمجاز باعتبار ان يراد به ما يراد بمرجعه فاذا اريد بالمرجع المعنى المجازي
وبالضمير المعنى الحقيقي او كان الضمير مجازا ايضا وكذا يكون الضمير مجازا في عكسه والتحقيق ان مخالفة الضمير
للمرجع سبب لكونه مجازا على ما فهم من كلامهم في هذا الموضع وغيره وهذه المخالفة يحتمل امرين احدهما
ان يراد بهما يخالف ما اريد بالمرجع وثانيهما ان يراد به يخالف ما وضع له المرجع اسميا وبنيتقل فيه ذلك سنحا
ابدء اصلا وحيلا في حفظه في توجيه المجازية انه لما كان الضمير في وضع ضمير الغايب معهودية المرجع بين
المتكلم والمخاطب فلا بد ان يستعمل في الغايب المعهود وهذا العهد ان كان باللفظ الذي اريد به معناه
الحقيقي او المعنى المجازي المقرون بالقرينة او بغير اللفظ من القراين فلا اشكال في وروده على مقتضاه
او وضع الاصلي واما اذا كان المرجع لفظا اريد به المعنى المجازي فلما كان مقتضى اصل الحقيقة حمل اللفظ على
معناه الحقيقي فيقتضي ذلك الاصل ان المراد من ذلك اللفظ ما كان ظاهرا فيه وحصل العهد بينهما
الا انه فاذا دل القرينة على اراده خلاف الظاهر منه بعد ذكر الضمير فيكشف عن عدم معهودية المرجع وذلك
فيلزم استعمال الضمير في غير ما وضع له وهذا هو معنى مجازية الضمير اللازم على تقدير تخصيص العام انتهى
كلامه مد ظله العالي وعلى القول بجواز التجوز لا بد من القول بانه من الاستخدام ومنتهى الى ابعد ان الاستخدام
على تقدير ثبوته في اللغة فهو يرجع بالنسبة الى التخصيص لندرته حتى لم يتعرض له في المفتاح ولا في شرحه
للعلامة الشيرازي مع انه قد تعرض فيه لكثير مما لم يتعرض له السكاكي وغلبة التخصيص فان قلت ان الاستخدام
في المقام ايضا تخصيص قلت قد عرفت انه لا تخصيص في الضمير وان سلم فالتخصيص في الضمير اولى من التخصيص في العام
الظاهر اذا عرفت ذلك فنقول اذا رجع الضمير الى بعض مدلول العام فهو قرينة التخصيص وان منعته
نقول ان الضمير انما يرجع الى المعنى بحكم المقدمة الاولى واذا رجع اليه فانما يرجع الى بعض العام لا الى العام
حتى يلزم تخصيصه بحكم المقدمة الثانية واذا رجع اليه فهو حقيقة فيه ولا يلزم التجوز وقد عرفت في المقدمة
الثالثة انه لا يجوز التجوز في البعض ومحصله فنقول ان تخصيص الظاهر اولى من تخصيص الضمير بحكم المقدمة
الرابعة فيتامل في المقام فان في كلامهم فيه اختلافا واضطرابا خاتمة هل التوقف يتوقف في الحكم بالنسبة

الى البعض انه تخصيص

الى البعض الذي يحتمل خروجه من العام ويرجع الى ما يقتضيه الاصل ام لا بل يحكم فيه بالحكم المذكور نظرا الى ان
الاصل في الاستعمال الحقيقة ولا يبعد عنه باحتمال اراده المجاز وهل هو نظير ما سبق من التوقف في
الرجوع الى الاخير والرجوع الى الجميع الظاهر الرجوع الى ما يقتضيه الاصل الا ان يقال ان التمسك
انما هو لتحصيل الظن باراده الحقيقة باصالة عدم القرينة الصارفة لا بتحصيل اراده الحقيقة بالنسبة الى
المجاز وفيما نحن فيه لا يجري ذلك الاصل فان عود الضمير الى البعض وقع اتفاقا وقع الخلاف في انه قرينة
الظاهر عن ظاهره ام لا واللذين نظر الثاني فان التوقف في مرجع الاستثناء بخلاف التوقف
هنا فانه للتوقف في تعيين المراد فتم

اصل قد اختلف الاصوليون في جواز ان يجعل الشارع
خبر الواحد العاري عن القرينة العلمية اماره ودليلا للحكم الشرعي الفرعي فقد جوازه اكثر الاصحاب
وفي المعالم بعد اختيار الجواز لا يعرف في ذلك من الاصحاب مخالفا سوى ما حكاه المحقق ره عن ابن قبة
ويظهر من المحقق البهائي ره انه اجماعي لا خلاف فيه حيث نسب حجية خبر الواحد عنده اجماعا ومنعه ابن قبة
وجماعة من اهل الخلاف منهم الجبائي وجماعة من المتكلمين واحتجوا بوجهين احدهما انه اقدام على ما لا
يامن من كونه فسادا وفيه فساد الثاني وهو راجع الى الاول انه يؤدي الى تحليل الحرام وتحريم الحلال
وهو انما يتجه على طريقة المخطئة واما على طريقة المصوبة فلم نجد له دليلا الا ان قالوا به لاجل ان يمنعوا الحكم
العقلي بناء على انه لا يدرك الحسن والقبح وان الحكم انما هو الشارع فتم واجيب عنه بالنقض بفتوى
المفتي والشاهدين اذا خالفا الواقع فان التعبد بهما واجب اجماعا كما حكاه العلامة ره في النهاية وقاله
السيد عميد الدين وغيره اقول ويتوجه عليهم ان يلتزموا ان الاحكام الشرعية الفرعية لا تستند الا
الى العلم ونسبقا الى انه قد لا يتمكن من تحصيل المرتفع العلم فحينئذ يتعين الظن بخلاف ذلك واخيه كما نري لان
العلم بما قرره جماعة من الاخبار بين كما سيأتي وهو من الشناعة بحيث لا يخفى مضافا الى ان ذلك
بعينه لا يوجب اختلاف المدعى فتم هذا اذا لم يتعلقوا بانسداد طريق العلم والا فيتوجه عليهم التزام الخروج
عن التكليف فتم ثم ان ذلك المراد لا يتوجه على من خطر ببالي في توجيه المخطئة على خلاف ما وجهه

المقتبس عنها ابراز مجتهد للمصوبة من انه يمكن دفعها على قاعدة الحسن والقبح الذاتيين كما هو الحق بان نختار
في معنى الخطاء والصواب بان المراد بالصواب ما فيه جهة الحسن الذاتي وان لم يتعلق به الحكم والخطاء بخلافه
فنختار ان الحكم ليس متعلقا بالصواب بالنسبة الى من ظن خلافه وكونه صوابا بمعنى ان فيه جهة الحسن الذاتي
وانما يتعلق بما ظن باعتبار حسنه العرضي وهو كونه متعلقا له الظن فلو تعلق الظن بالصواب لجمع الحسنان
فيكون له ثوابان ولا ثواب واحد انتهى وفيه نظر اما اولا فلانه يأبى عنه استدلال الاصحاب على التخطئة
اما ثانيا فلان الحسن العرضي لا يقاوم القبح الذاتي فكيف يقدم عليه وثالثا فلانه لا يتجه على مذهب المنكرين
للحسن والقبح الذاتيين ثم في بيان التوجيه يستدعي تقديم مقدمة وهي ان خطاب الله تعالى المتعلق
بفعل المكلف على سبيل الاقتضاء او التخيير اعني امره ونهيه ثم تارة يكون بالمواجهة والمشافهة كما هي
لبعض الملائكة والنبي موسى على نبينا وعليه السلام ولنبينا صلعم في المعراج وتارة بالواسطة وهي مختلفة
كما اللوح او اسرافيل او جبرئيل عليهما السلام واما البشر وهو اصناف قد يكون نبيا وقد يكون وصيا
وقد يكون غيرهما من العلماء ومن ينقل عنهم فان قولهم منزلة قوله ثم واما الفصل على سبيل الاستقلال
او بالملاحظة الى الكتاب او السنة فالحكم الشرعي الذي يكون عبارة عن خطاب الله المخصوص
او ما هو فرعه انما يتعلق بالمكلف اذا صار مخاطبا باحد الطرق المقررة وهو لا يتحقق الا اذا فهم مراده
ثم علما او ظنا وما لم يتحقق ذلك لم يتعلق به الحكم فمرده انه عبارة عن الخطاب المخصوص او ما اقتضاه
كما في الذكرى او مدلوله كما في احد احتمالي تمهيد القواعد وهو عبارة عن توجيه الكلام نحو الغير للتفهيم
بالمواجهة والمشافهة وهو حقيقة الخطاب او بغيرها من الطرق المقررة بمعنى تقتضي وجود المخاطب او توجيه
الكلام اليه قصدا الى تفهيمه فقبل التفهيم لا يكون مخاطبا اذا عرفت ذلك فالمراد بالخطاء والصواب
انه تعالى لما بعث نبينا صلعم بالحق ونبأه من لدنه بطريق الوحي وامر اصحابه الذين عنده صلعم ومن اتباعه
واعطاه ما يحتاج اليه امته الى يوم القيمة من التكاليف وهو اعطاه وصيه وخليفته وهو اعطا خليفته
وهكذا اعني انه تعالى خاطبهم به بل بمثابة الطومار الذي يرسل السلطان الى بعض اهل بلده فان اهل

البلد لا يكونون مخاطبين مخصوصين عند كتابته ولا عند ارساله ولا عند بلوغه بل اذا بلغ اليهم واطلعوا على
مضمونه ثم اذا بلغهم الطومار وقع الوصول هذا لو بار السلطان او سلم اليهم لنشره وقرائته وحفظوا
مضمونه يصيرون مكلفين باخذه ونشره وقرائته بل ان السلطان فان اخذوه ونشروه وقرؤه كما هو
مشتملين لمن في ذلك التكليف واما التكليف المشتمل عليه فان فهموا كما هو المراد منه وعملوا بشروطه
فامتثلوا اذا لم يمنع منه مانع او قبل النشر القراءة بالفحص كما اذا عرض مانع فيعتقد انهم اصابوا او لا اجتهاد
انهم اخطأوا لا بمعنى ان السلطان اراد منهم جزما بحيث انه تكليف الغافل وهو تكليف بالمحال بل بمعنى
انهم فهموا من الكتابة او الفحص جزما اراده منها او ما هو محبوبه ويكون مرضاه فيه ومن هذا القبيل
المكاتيب التي يكتبها في الاوراق قدما او وصايا بالاحكام الذي يأتونها في مستقبل الايام بما هو ملائم
فيه فان الواقف لا يريد بكتابه خطاب المعدومين وتوجيه كلامه نحوهم بل انما يريد منه نصب
علومه كاشفة عما هو محبوبه ومرضاه فيه لا بمعنى انه اوجب عليهم ذلك المعنى الغافل في وقتهم ولذلك
انه قد يخبر المصنف لا انيابه الحجة وجب ان يأكل ذو الشرف والفقيه منهم مثلا الجيد منهما ولا يأكل
غيره من غيرها عالم فلو اكل ذو الشرف والفقيه ذلك الجيد من الاطعمة وغيره من غيره فذلك مطابق
لما اراده المصنف ولا يمكن تخالف لما اراده واحبه ومنه امر السلطان مثلا بعض غلمانه بان يأتي
من عداه من الغلمان بعصيهم يوم الخميس مثلا فلو عرض لذلك الغلام ما منعه من الامر التبليغ بالتعميم
وقد اطلع من عداه من الغلمان بان السيد قد امرهم بان يأمرهم بشيء ولكن لم يطلعوا على خصوص
مراد السيد ومقصوده فاذا تفحصوا عنه وظنوا شيئا فان كان موافقا له كان صوابا وان لا كان خطاء
ففي حجب المؤمنين عن الوصول الى حضرة سيدنا ومولانا الذي عنده صلعم العلم بما في الكتاب
والاخبار التي يحصل البيان منه بوفيهما وتفحصهم عما هو تكليف المشافهين للاطلاع على ما اراده الله
منهم من الكتاب والسنة ولا وصيائه من بعده عليهم السلام من الاخبار بالنسبة الى المشافهين فان
وافق المفهوم المراد فهو صواب والا فهو خطاء فما قاله بعض ان هذا تحكم ظاهر او نقض للاجماع

معناه ذلك لانا لوظاهر فيه من انه تم كلفنا بتكليفين احدهما النفس الامرى والثانى ظاهرى لان
ذلك يستلزم تكليف الغافل وخروج الواجب عن الوجوب والحرام عن الحرمة واجتماع الحرمة والوجوب
وغيرها من المفاسد ثم ما نحصله من الكتاب والاخبار اذا كان مخالفا للمراد هل هو خطاب الله تعالى
المتعلق بالملاحظة الى الكتاب او الاخبار المتعلق بنا او بعبارة اخرى انه يكون تكليف الله بالنسبة
الينا او لا بل لا يكون لنا تكليف فى الواقع بل ولا فى الظاهر فى خصوص المسئلة وانما ناخذ به بظن
انه التكليف ونفرق بين القول بانه تكليف الله بالنسبة الينا وانا ناخذ به بظن انه التكليف
مثاله فى الشاهد ان السيد امر عبده بشيء الخ وهو فهم خلافه فهل يكون مراد السيد منه ذلك
المفهوم المخالف لما اراده من الخطاب او لا بل انما هو شيء اخر وانما رخص عنه لانه اخذ بما ظنه
مراد سيده لتحصيل رضاه ودخل فى مقام امتثاله ولا يبعد اختيار الاول ولعله اجماعى فان بنا
كبرى القياس الذى يفيد المجتهد على جواز العمل بما ادى اليه ظنه عليه فتم والمراد من المسئلة اعنى
جواز التعبد بخبر الواحد اتم ذلك فان معنى التعبد ان يريد الله تعالى منا ما افاده خبر الواحد
لكن يشكل فيما كان الحسن والقبح ذاتيين فان الذاتى لا يتخلف الا ان يق ان الخطائية غير مختص
فتم واحتمل الشهيد الثانى ره فى تمهيد القواعد الاحتمال الثانى حيث قال بعد تعريف الحكم الشرعى
وتفسيره ولبراءتهم اذا اقرب ذلك فى فروع كون الحكم الشرعى لابد من تعلقه بافعال المكلفين انه لو وطئ
الشبهة القائمة بالفاعل وهى ما اذا وطئ اجنبية ظانا انها زوجته مثلا هل يوصف بالحل او الحرمة
وان انتفى عنه الاثم او لا يوصف بشيء منهما فالاول من القاعدة الثالثة لان الساهى ليس
مكلفا وانما البدل يفهم المكلفين بالعبا ولبدخل مثل ذلك التقاتا الى تعلق الحكم الشرعى
بكثير من غير المكلفين كضمان الصبى ما تلفه من الاموال او بحسبه على البهائم والاشهر اعتبار
القيد وجعل المكلف بذلك هو الوطى على هذا يتفرع جواز وصف فعل الساهى المحرم على غيره
بالحل نظرا الى عدم ترتب الاثم على فعله ويجرى ذلك فى قتل الخطاء وأكل المضطر الميتة والاولى

وصف هذا بالاباحة وان حرم اختيارا انتهى الا ان يق بالفرق بين الخطاء فى الحكم والخطاء فى الموضوع وبعد
فهم فتم ومنه الخطاء فى تعيين الموضوع وتشخيصه وقولهم ان الامر يدل على الاجزاء ومبنى على ان المكلف الذى
ظن الموضوع او علمه غير الموضوع الواقعى مكلف بما ادى اليه ظنه او علمه ولاجل هذا امر يفيد اجزاء والمحقق
عندى انه تكليف الله فتم بالنسبة الينا كما ان ما يقوله الامام عم فى مقام التقية تكليف الله بالنسبة
الينا اجماعا فلا يستشكل الاحتمال الثانى بان الله فتم لم يرد من العبد الغافل شيئا فالسيد فى المثال
يستلزم خلوه عن التكليف فتدبر واعلم ان الاشكال الذى يتوجه على المخطئة من الاصوليين يتوجه ايضا
على الاخباريين المنكرين القائلين بان كل ما يحتاج اليه الامة الى يوم القيمة عليه دلالة قطعية من قبله فتم
حتى ارش الخدش وان كثيرا مما جاءه من الاحكام ومما يتعلق بكتاب الله وسنة نبيه صلعم من نسخ وتقييد
وتخصيص وتاويل مخزون عند العترة الطاهرة عليهم السلام وان القران فى الاكثر ورد على وجه التعمية بالنسبة
الى اذهان الرعية وكذلك كثير من السنن النبوية صلعم وانه لا سبيل لنا الى ما نجهله من الاحكام النظرية
الشرعية اصلية كانت او فرعية الا بالسماع من الصادقين عليهما السلام وانه لا يجوز استنباط الاحكام النظرية
من ظواهر كتاب الله فتم ولا ظواهر السنن النبوية ما لم يعلم احوالهما من جهة اهل الذكر عليهم السلام بل
يجب التوقف والاحتياط فيهما والى المجتهد فى نفس احكامه فتم ان اخطا كذب على الله فتم وافترى
وان اصاب لم يوجر وانه لا يجوز القضاء ولا الافتاء الا بقطع ويقين ومع فقده يجب التوقف وان اليقين
المعتبر فيهما قسمان قسم يقينى متعلق بان هذا حكم الله فى الواقع ويقينى متعلق بان هذا ورد عن معصوم
فانهم عليهم السلام جوزوا لنا العمل به قبل ظهور القائم عليه السلام وان كان وروده فى الواقع من
التقية ولم يحصل لنا منه ظن بانه حكم الله فتم فى الواقع ثم الفاضل الاسترابادى فى فوائده المدنية
الثانية متواترة عنهم عليهم السلام معنى ما المعتبر من اليقين فى البابين ما يشمل اليقين العادى فلا يتعين
تحصيل ما هو اقوى منه من افراد اليقين وباب اليقين العادى باب واسع يشهد بذلك اللبيب العطاء
النفس والاصوليين بنوا على ذلك الباب كثيرا من قواعدهم كحجية الاجماع وكذلك المتكلمون انتهى وذلك

لان ما يقوله الامام عليه السلام على خلاف الواقع تقية لا ريب في وجوب قبوله والعمل بمقتضاه فهو اما مع بقاء الحكم
الذي في نفس الامر في حقه او مع زواله والاول يستلزم الحكم بالنقيضين والثاني يستلزم التغير في
حكم الله بعد انقطاع الوحي الا ان يريد بالحكم الواقعي ما وجهه سلطان المحققين اولا وجهناه به والعلي
انهم انه لا نزاع بين المجتهد والاخباري في الحقيقة فان المجتهد ايضا يعمل بما سمع الا انه بدون عن
المعصوم عليه السلام بادعائه الاجماع الكاشف عن قول المعصوم عليه السلام تحقيقا او تقديرا على ان ما ادى اليه ظنه حكم الله
فان قلت ان ادعاء الاجماع ليس قطعيا قلت ان العلم بذلك لو لم يكن عقليا يكون عاديا فلو لم يكن
العلم العادي معتبرا لم يكن العلم الذي يدعونه في حصوله من صدور الاخبار عن الائمة الاطهار عليهم السلام
معتبرا ايضا وما يدل على صحة التمسك بذلك العلم يدل على صحة التمسك به كيف وهو اقوى منه فان
تلك الاخبار الاجماع على ان كلما ادى اليه ظن المجتهد حتى الظن المستند الى الشهرة والاستصحاب
مثلا حكم الله فتم قلت لا حاجة بنا الى اثبات ذلك فان ذلك لا يوجب طرح كل ظن المجتهد فتم
ثم المجوزون للتعبد بخبر الواحد بعد اتفاقهم على جوازه عقلا افترقوا فرقتين ففرقة يقولون انه غير واقع منهم السيد المرتضى رضي الله عنه
وابي المكارم بن زهرة وابن البراج وابن ادريس وفي الوافية الاكثر من علمائنا الباحثين في الاصول
على انه غير واقع وهو الظاهر من ابن بابويه في كتاب الفقيه والظاهر من كلام المحقق بل الشيخ الطوسي
ايضا بل حتى لم نجد قائلا صريحا بحجية خبر الواحد ممن تقدم على العلامة انتهى للايات الدالة على
التمسك بالظن والايات المتضمنة للنهي عن اتباعه والقول الذي ليس حكمهم والذي ليس يغني
مثل قوله تعالى في سورة النجم وما لهم به من علم ان يتبعون الا الظن وان الظن لا يغني من الحق شيئا
وقوله فيها ايضا ما انزل الله بها من سلطان ان يتبعون الا الظن وما تهوى الانفس وفي سورة يونس
ان عندكم من سلطان بهذا اتقولون على الله ما لا تعلمون وقوله في سورة بني اسرائيل ولا تقف
ما ليس لك به علم ان السمع والبصر والفؤاد كل اولئك كان عنه مسؤلا وفي سورة يونس وما
يتبع اكثرهم الا ظنا ان الظن لا يغني من الحق شيئا وقوله فيها ايضا فمن اظلم ممن افترى على الله كذبا

وفي سورة الانعام قل هل عندكم من علم فتخرجوه لنا ان تتبعون الا الظن وان انتم الا تخرصون وفي
سورة يونس ان يتبعون الا الظن وان هم الا يخرصون وفي سورة النساء ان الذين اختلفوا
فيه لفي شك منه ما لهم به من علم الا اتباع الظن وفي سورة النور وتقولون بافواهكم ما ليس
لكم به علم وتحسبونه هينا وهو عند الله عظيم وقوله تعالى الم يؤخذ عليهم ميثاق الكتاب ان لا يقولوا
على الله الا الحق وفي سورة الاعراف قوله انما يامركم بالسوء والفحشاء وان تقولوا على الله ما لا تعلمون وقل انما
حرم ربي الفواحش ما ظهر منها وما بطن الى وان تقولوا على الله ما لا تعلمون وفي سورة الحج ومن
الناس من يجادل في الله بغير علم ولا كتاب منير ومن لم يحكم بما انزل الله الايات الثلث الى
الغير ذلك فان خبر الواحد لا يفيد الا الظن والاجماع كما عن السيد المرتضى رضي الله عنه في جواب
المسائل التبانيات حيث قال ان اصحابنا لا يعملون بخبر الواحد وادعاء خلاف ذلك عليهم
دفع للضرورة لانا نعلم علما ضروريا لا يدخل في مثله ريب ولا شك ان علماء الشيعة الامامية
يذهبون الى ان اخبار الاحاد لا يجوز العمل بها في الشريعة ولا التعويل عليها وانها ليست
بحجة ولا دلالة وقد ملأوا الطوامير وسطروا الاساطير في الاحتجاج على ذلك والنقض على
مخالفيهم فيه ومنهم من يزيد على هذا ويذهب الى انه مستحيل من طريق العقول ان يتعبد الله
بالعمل بالاخبار الاحاد ويجري ظهور مذهبهم في اخبار الاحاد مجرى ظهوره في ابطال القياس
في الشريعة وحظره وعنه رضي الله عنه ايضا في المسئلة التي افردها في البحث عن العمل بخبر الواحد
انه بين في جواب المسائل التبانيات ان العلم الضروري حاصل لكل مخالف للامامية او موافق
بانهم لا يعملون في الشريعة بخبر لا يوجب العلم وان ذلك قد صار شعارا لهم يعرفون به كما
ان نفي القياس في الشريعة من شعارهم الذي يعلمه كل مخالط لهم وعن الذريعة انه تكلم على
المتعلق بعمل الصحابة والتابعين بان الامامية يدفع ذلك ويقول انما عمل باخبار الاحاد من الصحابة
المتامرون الذين يحتشم التصريح بخلافهم والخروج عن جملتهم وعن ابن ادريس في السرائر في باب

الجنابة واحكامها وكيفية الطهارة ان الاخبار وان كانت رواتها عدولا فمذهب اصحابنا انه لا يجوز العمل
بها ولا يسوغ بل معلوم من مذهبهم ترك العمل بها لان العمل تابع للعلم واخبار الآحاد لا تثمر علما ولا [illegible] وهذا
كما نعلم من مذهبنا ضرورة على ما اصلناه وحكيناه عن السيد المرتضى رضي الله عنه في خطبة كتابنا هذا وقال
في خطبة كتابه بعد ان قال ان المعتمد في المسائل الشرعية عند المحققين الباحثين عن مآخذ الشريعة بعد
نقد الكتاب والسنة المتواترة والاجماع التمسك بدليل العقل قال السيد المرتضى رضي الله عنه في جواب المسائل الموصليات
الثانية الفقهية اعلم انه لا بد في الاحكام الشرعية من طريق يوصل الى العلم بها لانا متى لم نعلم الحكم ونقطع
بالعلم على انه مصلحة جوزنا كونه مفسدة فيقبح الاقدام منا عليه ولهذا ابطلنا ان يكون القياس في الشريعة
الى ولهذا ابطلنا في الشريعة العمل باخبار الآحاد لانها لا توجب علما ولا عملا واوجبنا ان يكون العمل
تابعا للعلم لان خبر الواحد اذا كان عدلا فغاية ما يقتضيه الظن بصدقه ومن ظننت صدقه يجوز ان يكون
كاذبا وان ظننت به الصدق فان الظن لا يمنع من التجويز فعاد الامر في العمل باخبار الآحاد الى انه اقدام
على ما لا يؤمن كونه فسادا او غير صلاح وقد تجاوز قوم من شيوخنا رحمهم الله في ابطال القياس في الشريعة
والعمل فيها باخبار الآحاد الى ان قالوا انه مستحيل من طريق العقول العبادة بالقياس في الاحكام واحالوا
ايضا من طريق العقول العبادة بالعمل باخبار الآحاد وعولوا على ان العمل يجب ان يكون تابعا للعلم
والمذهب الصحيح هو غير هذا لان العقل لا يمنع من العبادة بالقياس والعمل بخبر الواحد ولو تعبد الله
تعالى بذلك لساغ ولدخل في باب الصحة لان عبادته بذلك توجب العلم الذي لا بد ان يكون العمل
تابعا له فانه لا فرق بين ان يقول عم قد حرمت عليكم كذا وكذا فاجتنبوه وبين ان يقول اذا اخبركم عني
مخبر له صفة العدالة بتحريمه فحرموه في صحة الطريق الى العلم بتحريمه ولسنا نتناول بالعلم هاهنا هو متناول الظن
على ما يعتقده قوم لا يتأملون لان متناول الظن هنا هو صدق الراوي اذا كان واحدا ومتناول العلم
هو تحريم الفعل المخصوص الذي تضمنه الخبر وما علمناه غير ما ظنناه وانما منعنا من القياس في الشريعة
واخبار الآحاد مع تجويز العبادة بهما من طريق العقول لان الله تعالى ما تعبد بهما ولا نصب دليلا عليهما

المسائل م

ثم قال المرتضى [illegible]

ثم قال المرتضى رضي الله عنه ان اصحابنا كلهم سلفهم وخلفهم متقدمهم ومتأخرهم يمنعون من العمل باخبار
الآحاد ومن العمل بالقياس في الشريعة ويعيبون اشد عيب الذاهب اليهما حتى صار هذا المذهب لظهوره
وانتشاره معلوما ضرورة منهم وغير مشكوك فيه من اقوالهم ثم قال المرتضى رضي الله عنه وقد استقصينا الكلام
في القياس وفرعناه وبسطناه وانتهينا فيه الى ابعد الغايات في جواب مسائل وردت من اهل الموصل
اولى واذا صح ما ذكرناه فلا بد لنا فيما نثبته من الاحكام فيما نذهب اليه من ضروب العبادات من طريق
يوجب العلم ويقتضي اليقين وطرق العلم في الشريعة هي الاصول التي قد قطع الدليل على صحتها
وامن العقل من وقوعها على شيء من جهة القبح كقول الله عز وجل وكقول الرسول عم والائمة الذين
يجرون في العصمة مجراه عليهم السلام ولا بد لنا من طريق الى اضافة الخطاب الى الله تعالى اذا كان
خطابا له وكذلك في اضافته الى الرسول والى الائمة عليهم السلام قال وقد سلك قوم في اضافة
خطابه اليه تعالى طرقا غير مرضية واصحها وابعدها من الشبهة ان يشهد الرسول عم المؤيد بالمعجزات
في بعض الكلام انه كلام الله تعالى فيعلم بشهادته انه كلامه كما نص نبينا عم في القرآن فعلمنا باضافته الى
الله تعالى انه كلامه فصار جميع القرآن دالا على الاحكام وطريقا الى العلم فاما الطريق الى معرفة كون الخطاب
مضافا الى الرسول عم والائمة عم فهي المشاهدة لمن شاهدهم وعاصرهم فاما من نأى عنهم
او وجد بعدهم فهو الخبر المتواتر المفضي الى العلم المزيل للشك والريب وهنا طريق آخر يتوصل
الى العلم بالحق والصحيح في الاحكام الشرعية عند فقد ظهور الامام وتميز شخصه وهو اجماع الفرقة المحقة
وهي الامامية التي قد علمنا ان قول الامام وان كان غير متميز الشخص داخل في اقوالها وغير خارج عنها
فاذا اطبقوا على مذهب من المذاهب علمنا انه هو الحق الواضح والحجة القاطعة لان قول الامام هو الحجة
في جميع اقوالها فكان الامام قائله ومنفردا به ثم قال السيد المرتضى رضي الله عنه بعد شرح وابانة طويلة
فان قيل فما تقولون في مسألة شرعية اختلف فيها قول الامامية ولم يكن عليها دليل من كتاب ولا سنة
مقطوع بها كيف الطريق الى الحق فيها قال قلنا هذا الذي فرضتموه قد امنا وقوعه لانا قد علمنا [illegible]

ان اصحابنا لا يخلي المكلف من حجة وطريق للعلم بما كلفه وهذه الحادثة التي ذكرتموها اذا كان منهم فيها حكم شرعي واختلف الامامية في وقتنا هذا فلم يمكن الاعتماد على اجماعهم الذي نتيقن بان الحجة فيه لاجل وجود الامام في جملتهم فلا بد من ان يكون على هذه المسئلة دليل قاطع من كتاب او سنة مقطوع بها حتى لا يفوت المكلف طريق العلم يصل به الى تكليفه اللهم الا ان يفرض وجود حادثة ليس للامامية فيها قول على سبيل اتفاق او اختلاف وقد يجوز عندنا في مثل ذلك ان اتفق ان يكون حكم الله تعالى فيها حكم شرعي وازام نجد في الادلة الموجبة للعلم طريقا الى علم حكم هذه الحادثة كنا فيها على ما يوجب العقل وحكمه قال السيد كان قيل ليس شيوخ هذه الطائفة قد عولوا في كتبهم في الاحكام الشرعية على الاخبار التي رووها عن ثقاتهم وجعلوها العمدة والحجة في هذه الاحكام حتى رووا عن ائمتهم عليهم السلم فيما يجيء مختلفا من الاخبار عند عدم الترجيح كله ان يؤخذ منه ما هو ابعد من قول العامة وهذا ينقض ما قدمتموه وقلتا ليس ينبغي ان يرجع عن الامور المعلومة والمذاهب المشهورة المقطوع عليها بما هو مشتبه وملتبس ومحتمل وقد علم كل موافق ومخالف ان الشيعة الامامية يبطل القياس في الشريعة من حيث انه لا يؤدي الى علم وكذلك يقول في اخبار الآحاد حتى ان منهم من يزيد على ذلك فيقول ما كان يجوز من طريق العقل ان يتعبد الله تعالى في الشريعة بقياس ولا بالعمل باخبار الآحاد ومن كان هذا مذهبه كيف يجوز ان يثبت الاحكام الشرعية باخبار لا يقطع على صحتها ويجوز كذب رواتها كما يجوز صدقه وهل هذا الا من اقبح المناقضة واقبحها والعلماء الذين عليهم المعول وبه يدرون ما يأتونه ويذرونه دون ما يجوز ان يحتجوا بخبر واحد لا يوجب علما ولا يقدر احد ان يحكي عنهم في كتاب ولا غيره خلاف ما ذكرناه فاما اصحاب الحديث من اصحابنا فانهم رووا ما سمعوا وحدثوا به ونقلوا عن اسلافهم وليس عليهم ان يكون حجة ودليلا في الاحكام الشرعية او لا يكون كذلك فان كان في اصحاب الحديث من يحتج في حكم شرعي بحديث غير مقطوع على صحته فقد زل ووهل ولا يخفى ذلك من يعرف اصول اصحابنا في نفي القياس والعمل باخبار الآحاد حتى لو عرفنا انه لا يقع مثل ذلك الا من عاقل وربما كان غير مكلف لا ترى ان هؤلاء بأعيانهم

فيحتجون في اصول الدين

فيحتجون في اصول الدين من التوحيد والعدل والنبوة والامامة باخبار الآحاد ومعلوم عند كل عاقل انها ليست بحجة في ذلك وربما ذهب بعضهم الى الجبر والتشبيه اغترارا باخبار الآحاد المروية ومن اشرنا اليه من الفقهاء يحتج بالخبر الذي ما رواه ولا حدث به ولا سمعه من ناقله فربما عولوا وعزوها حتى لو قيل له في بعض الاحكام من اين اثبته وذهبت اليه جوابا اني وجدته في كتاب الفلاني ومنسوبا الى رواية فلان بن فلان ومعلوم من نفي العلم باخبار الآحاد او من اثبتها وعمل بها ان هذا ليس بشيء يعتمد ولا طريق يقصد وانما هو غرور وزور قال فاما الرواية بان يعمل بالحديثين المتعارضين بابعدهما من مذهب العامة فهي لعمري قد رويت واذا كنا لا نعمل باخبار الآحاد في الفروع كيف نعمل بها في الاصول التي لا خلاف في ان طريقها العلم والقطع قال السيد المرتضى واذ قد بينا ما احتجنا اليه فيجب ان يعول على هذه المسائل الشرعية هذا آخر كلام المرتضى رحمه الله تعالى قال ابن ادريس رحمه الله في فصل الادلة المتقدمة اعمل وبها آخذ وافتي وادين الله تعالى بها ولا التفت الى سواد مسطور وقول بعيد عن الحق مهجور كلام فيه هدم الاسلام الا هي انتهى كلامه وفي الاستدلال بالآيات انه انما يستقيم على مذهب من يجوز التمسك بالكتاب كما هو التحقيق فيتوجه عليه ان غاية ما افادته الظن لو خليت ونفسها واتباعه يجب فالمفهوم منها كل الظن المعلوم قبوله ورده فهو غير مقبول والقول بان الظن المنهي عنه انما هو الظن المستند الى غير قطعي الصدور وتقييد للآيات بغير دليل والتمسك بالاجماع المنقول لو تم وافاد الظن فهو ايضا ظن في طريقه المستند فتم وايضا معارضة بالآيات التي تفيد صحة التمسك بخبر الواحد كما يأتي ذكرها انشاء الله تعالى بل الآيات المتضمنة لذم الظن والنهي عن اتباعه مطلق والآيات المفيدة لصحة التمسك بها مقيد وهو حاكم على المطلق وللقائل ان يقول بعموم الآيات مخصص بالجمل اعني قوله تعالى ان بعض الظن اثم وقوله تعالى وطائفة قد اهمتهم انفسهم يظنون بالله غير الحق ظن الجاهلية على احد التفسيرين والعام المخصص بالمجمل ليس بحجة وكذا المطلق المقيد بالمجمل فتم ولو تنزلنا عن كل

ذلك نقول ان مذمة الظن وحرمته انما هي في صورة التمكن من العلم والاية مخصص منه بما يأتي من الادلة
السادس وفي الاستدلال بالاجماع ان الاجماع المنقول بخبر الواحد خبر الواحد بل اضعف منه ويحول [illegible] في
مذهب المستدل وفيه ايضا انه معارض بالاجماع على جواز الاحتجاج بخبر الواحد كما يأتي عن العلامة والشيخ
في العدة وغيرهما وهو اقوى وفي الاستدلال بالاخبار بعد منع التواتر كيف وينتهي اخبارنا الى المحمدين
الثلثة وهم اصحاب مع انهم لم يكونوا في زمان واحد بل ازمنتهم مختلفة والقدح في الدلالة سيما فيما يدل
على التوقف عند الشبهة بحمله على الشبهة في الموضوع ودعوى ظهوره في الاستحباب مع ان العمل بخبر الواحد
بعد اقامة الدليل عليه ليس اخذا بالشبهة بل الاخذ بالمظنون خصوصا اذا كان الظن قويا فليس اخذا
لشبهة فان المشتبه ما يتساوى طرفاه فما قيل سيدا برايها روينا عن امام المتقين عليه السلام في نهج
البلاغة وغيره من ان هذه العبارات الترغيبية مرغبة في ان ما عدا اليقين شبهة ضعيف لمنع الملازمة وجواز
اثبات اللغة بالرواية فتامل انها معارضة بما يدل على جواز العمل بخبر الواحد من الاخبار كما يأتي وثالثة
يقولون من نوعه وجوه احدها قوله تعالى في سورة البرائة فلولا نفر من كل فرقة طائفة ليتفقهوا في الدين
ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون دلت على ان التعليل بالانذار يوجب سماع الخبر والعمل بمضمونه
والانذار فانه في الانذار وفيه انه مبني على ان الانذار هو الابلاغ المقرون بالتخويف دون التخويف
بخصوصه وهو مم سلمنا لكن يحصل ذلك بان يقول المبلغ ان الله تعم امر ونهى يجب على المكلفين
تعليمها وامتثالها ومن لم يتعلمها ولم يمتثل بها يعذبه ويدخله النار وتصيبه الفتنة في الدنيا و
العذاب في الاخرة وامثاله وهو مما يوجب الخوف عادة سيما اذا صدر من المتفقه حقه واذا تحقق الخوف
من نوع الخائف ويتوجه الى التفحص ويتضح امره ويحصل المدعى والمطلوب فلا يدل على وجوب سماع
الخبر والعمل بمضمونه فتامل ان الاية انما افادت وجوب الانذار وهو لا يدل على وجوب سماع كل خبر
تصديقه الانذار وانه يكفي في افادته ان يحصل بالاخبار البالغة حدا يفيد العلم بصدق الخبر
فان الاخبار المتكثرة المتخالفة المتحدة بحسب المعنى قد يفيد العلم وان كان الخبر واحدا كما في المتواتر

كان بعضهم ذم الفقه والكلام واهل التشرع الى النفي [illegible] بالدار والتسابه [illegible] بل سيما [illegible] وبعضهم ذم طالب الرجز [illegible] يجب المنفعة الدينية [illegible] القدم
منه رحمه

بالمحض ولو تنزلنا

بالمحض ولو تنزلنا عنه فافادته الظن في غاية من الكثرة فلا تفيد حجية خبر الواحد تعبدا ثم وانه
جاز ان تكون فائدة انذار الطوائف حصول الاخبار المتواترة او المقرونة بالقراين العلمية في الجملة او
خروج القوم من الغفلة لتتم الحجة عليهم ومما يؤيد ما [illegible] ان الظاهر من الابلاغ هو الاخبار بطريق
الرسالة لا الحكاية بما سمعه وظاهر ان اخبار الطوائف ليس بطريق الرسالة عندكم وقد يوجه الاستدلال
به بان لعل للترجي وهو في حقه سبحانه وتعالى متعذر فليحمل على المعنى المجازي واقرب المجازات الى الحقيقة
يجب عليهم الحذر وهو سماع الخبر والعمل بمضمونه وفيه اولا منع ان لعل للترجي خاصة بل هو للتعليل
ايضا كما ذهب اليه جماعة والحمل على التعليل لا يثبت المدعى لان الانذار للحذر لا يوجب الحذر سلمنا
ان التعليل معناه المجازي ولكن لا نسلم ان الوجوب لما كان اقرب المجازات اقرب بان التعليل ايضا شبهها
فان قلت انه لا يصح التجوز من التعليل بالترجي لعدم العلاقة المصححة قلت انه وارد على التجوز بالوجوب
بالترجي وان ابيت عنه فالمصحح له ان الرجاء قد يصير علة للفعل سلمنا ذلك ايضا ولكن لا نسلم ان
الحذر بمعنى قبول الرواية بل بمعنى التجنب من العذاب والفتنة كما يشهد به قوله تعم فليحذر الذين
يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او عذاب اليم فان قلت ان التجنب انما يحصل بالقبول قلت انه لم
بل يحصل بالتوبة فتامل هذا اذا سلمنا ان الضمير في لعلهم يحذرون يرجع الى قومهم دون الطوائف والا
فالتوجيه ساقط بالمرة ولعله الاظهر وثانيا ان التفقه عبارة عن البلوغ الى مرتبة الاجتهاد فالانذار
بمعنى الافتاء وذلك لان الاخذ في حمل الانذار على الرواية يلزم تخصيص القوم بالمجتهدين لان العمل بالرواية
مخصوص بالمجتهد فان المقلد لا يجوز له العمل بالاخبار وهو ابعد من تخصيصه بالمقلدين لانه
اكثر منه وايراد العاطف للتنبيه على ان التفقه ليس له نفاد خاصة بل هو معتبر في نفسه ايضا
وفي الاستدلال ايضا ان الاية في الماضي التوبيخ وبناء الاستدلال على انه للترغيب والتحريض لا الاثم
المدعى بعدم النفر بالفعل او يكون الاستدلال بها على من ينكر جواز التعبد بخبر الواحد عقلا ثم
فدعته الاية بان المراد المنع من النفر كافة كما وقع انه لا يتم الاستدلال وفيه ايضا ان غاية ما افاده هو الظن

قد يوجه [illegible] بعضهم
واراد عليهم [illegible] التكليف [illegible]
واراد منهم الحذر [illegible]
[illegible] ان يحذروا [illegible]
[illegible]

وفي صحة الاحتجاج بمثلها في المسائل الاصولية نظر مع انه معارض بقوله تعالى ان الظن لا يغني من الحق شيئا
فان قلت ان صحة الاحتجاج بظواهر القران اجماعي والمعارضة مدفوعة بان الايات المتضمنة لذم الظن
مطلق والاية الدالة على حجية الخبر مقيد وهو حاكم على المطلق او بان الاية انما افادت حجية الخبر وتعبدا
لا من جهة افادة الظن قلت ان لا مستند لا لحجية خبر الواحد بالاجماع المنقول بخبر الواحد ودلالة
ظاهره والقدر المسلم من حجية الظواهر بالاجماع ما هو ظاهر عند المخاطب على طريقة العرف واللغة
وما زاد عنه فنطالب الحجية ولم يسلم انه يتجاوز عنه بناء على ما نرى الاخير فيستند بظواهر القران فانما
يكون ذلك القدر الزائد بينهما غير صحيح فتدبر ثم لو تم الاستدلال بالاية فانما يدل على ان الخبر حجة
سواء كان المخبر عادلا او غيره وسواء افاد الظن بصدقه ومضمونه او لم يفد بخلاف الاية الاولى فانها انما الجزم
يدل على حجية ما يكون المخبر عادلا والدليل الرابع فانه لا انما يدل على حجية ما افاد الظن وتثبته بالظن
ان الاوليين ليست منطبقة على مدعى واحد فتدبر والثاني قوله تعالى ان جائكم فاسق بنبأ فتبينوا ان تصيبوا
قوما بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين فان مفهومه ان العادل اذا جائكم بنبأ لا تتبينوا واذا لم
يتبين فاما ان يقبل بمعنى المدعى واما ان يرد فيلزم ان يكون العادل اسوء حالا من الفاسق لان خبر
الفاسق يرد بل يتبين وخبر العادل يرد وفيه ان ذلك مفهوم الوصف وهو ليس بحجة فان قلت
انه احد فردي مفهوم الشرط الذي يكون حجة فان مفهومه ان لم يجئكم الفاسق بنبأ فلم تتبينوا وهو اعم
ان لا يجيء الخبر اصلا او جاء ولكن من جانب العادل لا الفاسق قلت اولا انا قد ابطلنا حجية مفهوم
الشرط وثانيا انه ممنوع كيف والمفهوم انه لا يجب تبين خبر الفاسق لا انه لا يجب التبين للزوم
الموضوع والمحمول في المفهوم والمنطوق في الشرط او الجزاء وذلك لانه ليس خبر حتى يجب تبينه او لا
يجب كما في السالبة التي يكون صدقها بانتفاء الموضوع لا بسلب المحمول عنه والقول بانه مجاز لا يصار اليه
وقسمة المنطقيين السالبة الى الموجود الموضوع والمنتفي الموضوع ليس على طريقة قسمة المشترك
الى معنييه ولا قسمة المعنى العام الموضوع له اللفظ بالوضع الحقيقي الى فرديه ممنوع لم لا يجوز ان

جائك زيد بفرس

جائك زيد بفرس فاعط عمروا وان جائك بدينار فاكرم خالدا الى فوق حد الاحصاء نعم هو مسلم
في بعض المفاهيم فتدبر ولو سلمنا نقيده انه يجب تخصيص ذلك المفهوم لان خبر العادل اما من باب الرواية
او الشهادة والشهادة لا يقبل فيها خبر العدل الواحد فكذا الرواية بالطريق الاولى كما قيل فتدبر سلمنا
قبوله فيها والشهادة التي لا يقبل فيها خبر العدل الواحد لو لم يكن اكثر من الرواية لم يكن باقل منها فيلزم
التخصيص الغير المرضي الا ان يقال ان المفهوم ليس عاما او ان المقصود اثبات حجية خبر الواحد
في الجملة ولو في ضمن خبر العدلين فتدبر وثالثا انه يستفاد من اخر الاية ان تصيبوا قوما بجهالة فتصبحوا
على ما فعلتم نادمين انه يجب التبين عند خبر العادل ايضا لحجية العلة المنصوصة فان قلت فما
خبر العدل ايضا الى التبين فما الحاجة الى ذكر الفاسق قلت لعل الفائدة اظهار فسق من نزلت الاية
فيه وهو الوليد بن عقبة فان قلت ان الاية انما افادت وجوب التبين فيما كان فيه خوف الاصابة فلا
يجب التبين في غيره قلت ان التعليل بخوف الاصابة لبيان ان خبر الفاسق معرض لمثل هذه
المفسدة العظمى لا انه كك مطلقا ولقائل ان يقول ان الخوف المطلق لو كان سبب التبين لما كان
ينبغي لخبر العادل جائز والتالي باطل فكذا المقدم فيجب ان يفيد الاصابة بغير حجة شرعية فتدبر ثم
المراد بالتبين هو طلب البيان والظهور بحيث يرفع الشبهة كيف ولولا ذلك لا يحصل الامن
المطلوب من التبين بل لا يكون ما عداه تبينا ظاهرا بشهادة قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اذا ضربتم
في سبيل الله فتبينوا ولا تقولوا لمن القى اليكم السلم لست مؤمنا تبتغون عرض الحيوة
الدنيا الى قوله ان الله بما تعملون خبيرا وقوله تعالى في سورة البراءة عفا الله عنك لم اذنت لهم
حتى يتبين لك الذين صدقوا وتعلم الكاذبين الى غير ذلك مما قيل من ان خبر المخالف الثقة حجة
لان المامور به انما هو التبين وهو يحصل بالتوثيق وكذا الخبر الذي في الكافي او الفقيه بل
في التهذيبين وكذا الخبر الذي رواه من لا يروي الا عن ثقة الى غير ذلك مما يكون معها بعض
الامارات المفيدة للظن بصدقها باطل وفيه ايضا ما في الاية المتقدمة من ان غاية ما افاد انما هو

الظن بالحجة وفيه ما عرفت والثالث قوله تعالى ان الذين يكتمون ما انزلنا من البينات والهدى الاية حيث
اوعد بالكتمان لقصد الاظهار ولولا وجوب القبول لم يكن للاظهار فائدة فلم يصلح مقصودا للشارع
وهو مبني على ان المنقول من النبي والائمة عليهم السلام من البينات والهدى وفيه انا لا نسلم ان المنقول
عن النبي صلى الله عليه وآله والائمة عليهم السلام داخل في البينات والهدى سلمنا ولكن نمنع ان المقصود من الاظهار وجوب
العمل وبه ظهر ما فيه ما مر والرابع ظواهر الروايات مثل ما رواه الكليني ره بسنده عن المفضل بن عمر قال
قال لي ابو عبد الله عليه السلام اكتب وبث علمك في اخوانك فان مت فاورث كتبك بنيك فانه يأتي
على الناس زمان هرج لا يأنسون فيه الا بكتبهم وما رواه في الصحيح عن محمد بن الحسن بن شنبوله قال
قلت لابي جعفر الثاني عليه السلام جعلت فداك ان مشايخنا رووا عن ابي جعفر وابي عبد الله عليهما السلام
وكانت التقية شديدة فكتموا كتبهم فلم يرو عنهم فلما ماتوا صارت الكتب الينا فقال حدثوا بها
فانها حق وما رواه في الصحيح ايضا عن سماعة بن مهران عن ابي الحسن موسى عليه السلام قال قلت اصلحك
الله انا نجتمع فنتذاكر ما عندنا فما يرد علينا شيء الا وعندنا فيه شيء مسطور وذلك مما انعم الله
علينا بكم ثم يرد علينا الشيء الصغير ليس عندنا فيه شيء فينظر بعضنا الى بعض وعندنا ما يشبهه فنقيس
على احسنه فقال ما لكم وللقياس انما هلك من هلك من قبلكم بالقياس ثم قال اذا جاءكم ما تعلمون
فقولوا به وان جاءكم ما لا تعلمون فها واهوى بيده الى فيه الحديث فان فيه تقريرا منه عليه السلام في العمل
والفتوى بالكتاب مع انه غالبا يكون من قبيل اخبار الآحاد وما رواه في الصحيح عن عبد الله بن ابي يعفور
قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن اختلاف الحديث يرويه من نثق به ومن لا نثق به قال اذا ورد
عليكم حديث فوجدتم له شاهدا من كتاب الله عز وجل او من قول رسول الله صلى الله عليه وآله والا فالذي
جاءكم به اولى فان الظاهر ان السائل سأل عن اخبار الآحاد اذ لا دخل للوثوق بالراوي وعدمه في القطعي
من الاخبار وما رواه في الموثق بعبد الله بن بكير عن رجل عن ابي جعفر عليه السلام الى ان قال اذا جاءكم عنا
حديث فوجدتم عليه شاهدا او شاهدين من كتاب الله فخذوا به والا فقفوا عنده ثم ردوه الينا



حتى يستبين لكم ومثل الروايات الواردة في الامر بابلاغ الحديث الى الناس مثل ما رواه في الصحيح
عن خيثمة قال قال ابو جعفر عليه السلام ابلغ شيعتنا انه لا ينال ما عند الله الا بعمل وابلغ شيعتنا ان اعظم الناس
حسرة يوم القيامة من وصف عدلا ثم خالفه الى غيره وما رواه الصدوق ره في اكمال الدين عن محمد بن عصام
ره قال حدثنا محمد بن يعقوب الكليني عن اسحق بن يعقوب قال سألت محمد بن عثمان العمري ره
ان يوصل الي كتابا قد سألت فيه عن مسائل اشكلت علي فورد في التوقيع بخط مولانا صاحب
الزمان عليه الصلوة والسلام اما ما سألت عنه ارشدك الله وثبتك الى ان قال واما الحوادث الواقعة
فارجعوا فيها الى رواة حديثنا فانهم حجتي عليكم وانا حجة الله عليهم وعن الشيخ الطبرسي ره في الاحتجاج
والكشي في الرجال والشيخ الطوسي في الاختيار روايته عنه عليه السلام وعن رجال الكشي والاختيار باسناده
عن احمد بن حاتم بن ماهويه قال كتبت اليه يعني ابا الحسن الثالث عليه السلام اسأله عمن آخذ معالم ديني وكتب
اخوه ايضا فكتب اليهما فهمت ما ذكرتما فاصمدا في دينكما على كل مسن في حبنا وكل كثير القدم في امرنا
فانهم كافوكما ان شاء الله وما رواه ثقة الاسلام ره عن محمد بن عبد الله ومحمد بن يحيى جميعا
عن عبد الله بن جعفر الحميري قال اجتمعت انا والشيخ ابو عمرو عند احمد بن اسحق الى ان قال
اخبرني ابو علي احمد بن اسحق عن ابي الحسن عليه السلام قال سألته وقلت من اعامل او عمن آخذ وقول من اقبل
فقال له العمري ثقتي فما ادى اليك عني فعني يؤدي وما قال لك عني فعني يقول فاسمع له واطع
فانه الثقة المأمون واخبرني ابو علي انه سأل ابا محمد عليه السلام عن مثل ذلك فقال له العمري وابنه
ثقتان فما اديا اليك عني فعني يؤديان وما قالا لك فعني يقولان فاسمع لهما واطعهما فانهما
الثقتان المأمونان وما رواه ابو خديجة قال بعثني ابو عبد الله عليه السلام الى اصحابنا فقال قل لهم اياكم
اذا وقعت بينكم خصومة او تداري بينكم في شيء من الاخذ والاعطاء ان تحاكموا الى احد من
هؤلاء الفساق اجعلوا بينكم رجلا ممن عرف حلالنا وحرامنا فاني قد جعلته عليكم قاضيا وما رواه
عمر بن حنظلة فانظروا الى من كان يروي حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف احكامنا

فلين اصحابه حكما وقيل ان الاخبار لا يدل على المدعى بل بعضها صريح في خلافه ولو سلم فلا يجوز اثبات
حجية خبر الواحد بخبر الواحد الخامس انه صلى الله عليه وآله كان يبعث رسله الى البلدان والقبائل وهم احاد ويوجب
على المرسل اليهم القبول من المرسل وفيه ان بعث الرسل الى البلدان والقبائل للرواية ممنوع كيف
والعمل بالرواية مخصوص بالمجتهد ثم لا يجوز ان يكون بعثهم للحكم والفتوى والسادس الاجماع
من الواضح ان اصحاب النبي صلى الله عليه وآله شاع بينهم العمل بخبر الواحد من غير نكير وكذا اصحاب الائمة الذين
عاصروهم كانوا يعملون به ويقررونهم عليهم السلم عليه ولم ينقل منهم عليهم السلم في انكاره رواية
مع كثرة الروايات عنهم عليهم السلم في فنون الاحكام بل ومن كان بعدهم عليهم السلم وقد ادعى العلامة ره
في النهاية اما الامامية فالاخباريون منهم لم يعولوا في اصول الدين وفروعه الا على اخبار الاحاد
المروية عن الائمة عليهم السلم والاصوليون منهم كابي جعفر الطوسي وغيره وافقوا على خبر الواحد
ولم ينكره سوى المرتضى واتباعه لشبهة حصلت لهم انتهى ويستفاد منه ان المنكر للتعويل عليه
انما هو المرتضى واتباعه فقط وهو على خلاف ما يستفاد من الشهيد الثاني ره في شرح البداية
ستقف عليه وقال الشيخ في العدة والذي اذهب اليه من خبر الواحد انه لا يوجب العلم وانه كان
يجوز ان يرد التعبد به عقلا وقد ورد جواز العمل به في الشرع الا ان ذلك موقوف على طريق مخصوص
وهو ما يرويه من كان من الطائفة المحقة ويختص بروايته ويكون على صفة يجوز معها قبول خبره من العدالة
وغيرها ثم قال بعدما ابطل المذاهب التي حكاها واما ما اخترته من المذاهب فهو ان خبر الواحد
اذا كان من طريق اصحابنا القائلين بالامامة وكان ذلك مرويا عن النبي صلى الله عليه وآله او احد الائمة عليهم
السلم وكان ممن لا يطعن في روايته ويكون سديدا في نقله ولم يكن هناك قرينة تدل على صحة روايته
لانه اذا كان هناك قرينة تدل على ذلك كان الاعتبار بالقرينة وكان ذلك موجبا للعلم ونحن
نذكر القرائن فيما بعد جاز العمل به والذي يدل على ذلك اجماع الفرقة المحقة فاني وجدتها مجمعة
على العمل بهذه الاخبار التي رووها في تصانيفهم ودونوها في اصولهم لا يتناكرون بذلك ولا

يتداعون به حتى

يتداعون به حتى ان واحدا منهم اذا افتى بشيء لا يعرفونه سألوه من اين قلت هذا فاذا احالهم على كتاب
معروف او اصل مشهور وكان راويه ثقة لا ينكر حديثه سكتوا وسلموا الامر في ذلك وقبلوا قوله هذه
عادتهم وسجيتهم من عهد النبي صلى الله عليه وآله ومن بعده من الائمة عليهم السلم الى زمان الصادق جعفر بن محمد عليهما السلم
الذي انتشر عنه العلم وكثرت الرواية من جهته فلولا ان العمل بهذه الاخبار كان جائزا لما اجمعوا على ذلك
ولانكروه لان اجماعهم لا يكون الا عن معصوم لا يجوز عليه الغلط والسهو والذي يكشف عن ذلك
انه لما كان العمل بالقياس محظورا في الشريعة عندهم لم يعملوا به اصلا واذا شذ واحد منهم وعمل به في
بعض المسائل واستعمله على وجه المحاجة لخصمه وان لم يعلم اعتقاده تركوا قوله وانكروا عليه وتبرءوا
من قوله حتى انهم يتركون تصانيف من وصفناه ورواياته لما كان عاملا بالقياس فلو كان العمل بخبر
الواحد يجري هذا المجرى لوجب فيه ايضا مثل ذلك وقد علمنا خلافه فان قيل كيف تدعون اجماع
الفرقة المحقة في العمل بخبر الواحد والمعلوم من حالها انها لا ترى العمل بخبر الواحد كما ان المعلوم من حالها
انها لا ترى العمل بالقياس فان جاز احدهما ان يدعى جاز الاخر قيل لهم المعلوم من حالها الذي لا ينكر ولا
يدفع انهم لا يرون العمل بخبر الواحد الذي يرويه مخالفهم في الاعتقاد ويختصون بطريقه فاما ما يكون
راويه منهم وطريقه اصحابهم فقد بينا ان المعلوم خلاف ذلك وبينا الفرق بين ذلك وبين القياس
ايضا وانه لو كان معلوما حظر العمل بخبر الواحد لجرى مجرى العلم بحظر القياس وقد علم خلاف
ذلك فان قيل اليس شيوخكم لا تزالون يناظرون خصومهم في ان خبر الواحد لا يعمل به ويدفعونهم
عن صحة ذلك حتى ان منهم من يقول لا يجوز ذلك عقلا ومنهم من يقول لا يجوز ذلك لان السمع
لم يرد به وما رأينا احدا منهم تكلم في جواز ذلك ولا صنف فيه كتابا ولا املى مسئلة فكيف تدعون
انتم خلاف ذلك قيل له من اشرت اليهم من المنكرين لاخبار الاحاد انما تكلموا من خالفهم في
الاعتقاد ودفعوهم عن وجوب العمل بما يرونه من الاخبار المتضمنة للاحكام التي يروون خلافها
وذلك صحيح على ما قدمناه ولم نجدهم اختلفوا فيما بينهم وانكر بعضهم على بعض العمل بما يرونه الا

مسائل من الدليل الموجب للعلم على صحتها فاذا خالفوهم فيها انكروا عليهم لكان الادلة الموجبة للعلم
والاخبار المتواترة بخلافه ثم قد علمنا ان الذين اشير اليهم في السواد انما هم متميزون من اقوال الطائفة
المحقة وقد علمنا انهم لم يكونوا ائمة معصومين وكل قول علم قائله وعرف نسبه وتميز من اقاويل
سائر الفرقة المحقة الناجية لم يعتد بذلك القول ثم قال فان قيل اذا كان العقل يجوز العمل بخبر الواحد
والشرع قد ورد به فما الذي حملكم على الفرق بين ما يرويه الطائفة المحقة وبين ما يرويه اصحاب الحديث
من العامة عن النبي صلى الله عليه وآله وهلا عملتم بالجميع او منعتم من الكل قيل العمل بخبر الواحد اذا كان دليلا
شرعيا عندنا ينبغي ان نستعمله بحيث قرره الشرع فالشرع يرى العمل بما يرويه طائفة مخصوصة فليس
لنا ان نتعدى الى غيرها كما انه ليس لنا ان نتعدى من رواية العدل الى رواية الفاسق وان كان
العقل يجوز ذلك اجمع على ان من شرط العمل بخبر الواحد ان يكون راويه عدلا بلا خلاف وكل من
اشير اليه ممن خالف الحق لم يثبت عدالته بل ثبت فسقه فلاجل ذلك لم يجز العمل بخبره فان قيل هذا
القول يؤدي الى ان يكون الحق في جهتين مختلفتين اذا عملوا بخبرين مختلفين والمعلوم من حال ائمتكم
خلاف ذلك قيل له المعلوم من ذلك انه لا يكون الحق في جهتهم وجهة من خالفهم في الاعتقاد فاما
ان يكون المعلوم انه لا يكون الحق في جهتين اذا كان صادرا من خبرين مختلفين فقد بينا ان المعلوم خلافه
والذي يكشف عن ذلك ايضا ان من منع من العمل بخبر الواحد يقول ان ههنا اخبارا كثيرة لا ترجيح لبعضها
على بعض والانسان فيها مخير فلو ان اثنين اختار كل واحد منهما العمل بواحد من الخبرين اليس كانا يكونان
مختلفين وقولهما حق على مذهب هذا القائل فكيف يدعي ان المعلوم خلاف ذلك ويبين ذلك
ايضا انه قد روي عن الصادق عليه السلام انه سئل عن اختلاف اصحابه في المواقيت وغير ذلك فقال انا خالفت
بينهم فترك الانكار للاختلاف ثم اضاف الاختلاف الى انه امرهم به فلولا ان ذلك جائز لما جاز
ذلك عنهم فان قيل اعتباركم الطريقة التي ذكرتموها في وجوب العمل بخبر الواحد يوجب عليكم قبولها
فيما طريقه العلم من التوحيد والعدل والنبوة والامامة وغير ذلك فيسئلوا عن الدلالة على صحته

احالوا على هذه الاخبار بعينها فان كان هذا القدر حجة فينبغي ان يكون حجة في وجوب قبولها فيما طريقه العلم
ما عدا ذلك وكيف يسلم ذلك وقد علمنا بالادلة الواضحة العقلية ان طريق هذه الامور العقل او ما يوجب العلم
من ادلة الشرع فما لم يكن ذلك فيه وعلمنا ايضا ان الامام المعصوم لا بد ان يكون قائلا لا محالة لا يجوز ان يكون
قول المعصوم داخلا في قول القائلين في هذه المسائل بالاخبار واذا لم يكن قوله داخلا في جملة اقوالهم فلا اعتبار
بها فكانت اقوالهم في ذلك مطرحة وليس كذلك القول في اخبار الاحاد لانه لم يدل دليل على ان قول الامام
لم داخل في جملة اقوال المنكرين بها بل بينا ان قوله داخل في جملة اقوال العاملين بها وعلى هذا يسقط السؤال
على ان الذي ذكروه مجرد الدعوى الذي اشير اليه ممن يرجع الى الاخبار في هذه المسائل فهو يكون استناده
ذلك الى قول العلماء متميزين وان قال ذلك بعض غفلة اصحاب الحديث فذلك لا يلتفت اليه على
ما بيناه فان قيل كيف يعملون بهذه الاخبار ونحن نعلم ان رواتها اكثرهم كما رووها رووا ايضا اخبار
الجبر والتشبيه وغير ذلك من الغلو والتناسخ وغير ذلك من المناكير فكيف يجوز الاعتماد على ما يرويه
امثال هؤلاء قيل لهم ليس كل الثقات نقل حديث الجبر والتشبيه وغير ذلك مما ذكر في السؤال ولو صح انه
نقله لم يدل على انه كان معتقدا لما تضمنه الخبر ولا يمتنع ان يكون انما رواه ليعلم انه لم يشذ عنه شيء من الروايات
لا لانه يعتقد ذلك ونحن لم نعتمد على مجرد نقلهم بل اعتمادنا على العمل الصادر من جهتهم وارتفاع النزاع
فيما بينهم فاما مجرد الرواية فلا حجة فيه على حال فان قيل كيف يعولون على هذه الاخبار واكثر رواتها
المجبرة والمشبهة والمقلدة والغلاة والواقفية والفطحية وغير هؤلاء من فرق الشيعة المخالفة للاعتقاد
الصحيح ومن شرط خبر الواحد ان يكون راويه عدلا عند من اوجب العمل به وهذا مفقود في هؤلاء و
ان عولتم على عملهم دون روايتهم فقد وجدناهم عملوا بما طريقه هؤلاء الذين ذكرناهم وذلك يدل على
جواز العمل باخبار الكفار والفساق قيل لهم لسنا نقول ان جميع اخبار الاحاد يجوز العمل بها بل لها
شرائط نذكرها فيما بعد ونشير ههنا الى جملة من القول فيه فاما ما يرويه العلماء المعتقدون للحق فلا
طعن على ذلك بهذا السؤال واما ما يرويه قوم من المقلدة فالصحيح الذي اعتقده ان المقلد للحق وان كان

غلطا في الجمل يعفى عنه ولا احكم فيه بحكم الفساق فلا يلزم على هذا تركه ما نقلوه على ان من اشار اليهم لا نسلم
انهم كلهم مقلدة بل لا يمتنع ان يكون فيهم من يعلم بالدليل على سبيل الجملة كما يقوله جماعة اهل العدل في كثير من اهل
الاسواق والعامة وليس من حيث يتعذر عليهم ايراد الحجج في ذلك ينبغي ان يكونوا غير عالمين لان ايراد
الحجج والمناظرة صناعة وليس يقف حصول المعرفة على حصولها كما قلنا في اصحاب الجملة وليس لاحد ان يقول ان
هؤلاء ليسوا من اصحاب الجملة لانهم اذا سئلوا عن التوحيد او العدل او صفات الله وصحة النبوة قالوا كذا
روينا ويروون في ذلك كله الاخبار وليس هذا طريقة اصحاب الجملة وذلك انه لا يمتنع ان يكون هؤلاء اصحاب
الجملة وقد حصل لهم المعارف بالله غير انهم لما تعذر عليهم ايراد الحجج في ذلك احالوا على ما كان سهلا
عليهم وليس يلزمهم ان يعلموا ان ذلك لا يصح ان يكون دليلا الا بعد ان يتقدم المعرفة بالله وانما الواجب
عليهم ان يكونوا عالمين وهم عالمون على الجملة على ما قررناه فما يتفرع عليه من الخطأ لا يوجب التكفير ولا التضليل
واما الفرق الذين اشار اليهم من الواقفة والفطحية وغير ذلك فعن ذلك جوابان احدهما ان ما يرويه
هؤلاء يجوز العمل به اذا كانوا ثقات في النقل وان كانوا مخطئين في الاعتقاد واذا علم من اعتقادهم تمسكهم
بالدين وتحرجهم من الكذب ووضع الاحاديث وهذه كانت طريقة جماعة عاصروا الائمة عليهم السلام نحو عبد (في الهامش: جماعة من)
الله بن بكير وسماعة بن مهران ونحو بني فضال من المتأخرين عنهم وبني سماعة ومن شاكلهم فاذا علمنا ان
هؤلاء الذين اشرنا اليهم وان كانوا مخطئين في الاعتقاد والقول بالوقف وغير ذلك كانوا ثقات في النقل
فما يكون طريقه هؤلاء جاز العمل به والثاني ان جميع ما يرويه هؤلاء اذا اختصوا بروايته لا يعمل به وانما
يعمل به اذا انضاف الى روايتهم رواية من هو على الطريقة المستقيمة والاعتقاد الصحيح ثم فان قيل
ما انكرتم ان يكون الذين اشرتم اليهم لم يعملوا بهذه الاخبار بمجردها بل انما عملوا بها لقرائن اقترنت
بها دلتهم على صحتها لاجلها عملوا بها ولو تجردت لما عملوا بها واذا جاز ذلك لم يمكن الاعتماد على عملهم
بها قيل لهم القرائن التي تقترن بالخبر وتدل على صحته اشياء مخصوصة نذكرها فيما بعد من الكتاب و
السنة والاجماع والتواتر ونحن نعلم انه ليس في جميع المسائل التي استعملوا فيها اخبار الآحاد ذلك

بلغ قبالاً

لانها اكثر من ان تحصى موجودة في كتبهم وتصانيفهم وفتاويهم لانه ليس في جميعها يمكن الاستدلال بالقرائن
لعدم ذكر ذلك في صريحه وفحواه ودليله ومعناه ولا في السنة المتواترة لعدم ذكر ذلك في اكثر الاحكام
بل لوجودها في مسائل معدودة ولا في اجماع لوجود الاختلاف في ذلك فعلم ان ادعاء القرائن في جميع
هذه المسائل دعوى محال ومن ادعى القرائن في جميع ما ذكرناه كان السبر بيننا وبينه بل كان معولا
على ما يعلم ضرورة خلافه مدافعا لما يعلم من نفسه ضده ونقيضه ومن قال عند ذلك اني متى
عدمت شيئا من القرائن حكمت بما كان يقتضيه العقل يلزمه ان يترك اكثر الاخبار واكثر الاحكام ولا
يحكم فيها بشيء ورد الشرع به وهذا حد يرغب اهل العلم عنه ومن صار اليه لا يحسن مكالمته لانه يكون
معولا على ما يعلم ضرورة من الشرع خلافه انتهى كلامه اعلى الله مقامه وقال العلامة المجلسي ره في
المجلد الاول من بحار الانوار في باب علل اختلاف الاخبار مكاتبة موسى بن محمد بن علي بن موسى
الى ابي الحسن ع في كتب اليه يسأله عن العلم المنقول الينا عن آبائك واجدادك صلوات الله عليهم
قد اختلف علينا فيه فكيف العمل به على اختلافه والرد اليك فيما   فكتب ما علمتم انه قولنا فالزموه
وما لم تعلموا فردوه الينا   عدم جواز العمل بالاخبار التي هي ظنية
الصدور عن المعصوم لكنه بظاهره مخصوص بالاخبار المختلفة فيجمع بينه وبين خبر التخيير
بامر على ان اطلاق العلم على الظن شايع وعمل اصحاب الائمة على اخبار الآحاد التي لا تفيد العلم في اعصارهم
متواتر بالمعنى ويحكي الكليني ره وتبعه صاحب الوافي ره انا نقطع بعمل اكثر اصحاب الائمة عليهم السلام وغيرهم
ممن عاصرهم باخبار الآحاد بحيث لا يبقى للمتتبع شك في ذلك ونقطع بعلم الائمة عليهم السلام
بذلك والعادة قاضية بوجوب تواتر المنع من الائمة عليهم السلام لو كان العمل بها في الشريعة ممنوعا
مع انه لم ينقل عنهم خبر واحد في المنع بل الظاهر من كثير من الاخبار جواز العمل بها ونقل اتفاق العلماء
على رواية اخبار الآحاد وتدوينها والاعتناء بحال الرواة والتفحص عن المقبول والمردود وقال
شيخنا الاعظم الوحيد ابقاه الله تعالى وادام بقاءه في القوانين المحكمة الرابع شهادة العمل بخبر الواحد

في زمان رسول الله صلى الله عليه وآله وعمل الصحابة بها من غير نكير وذكر الخاصة والعامة وقايع كثيرة وذكروا
فيما عمل الصحابة به يحصل من مجموعها العلم باتفاقهم الكاشف عن رضاه صلى الله عليه وآله بل كان صلعم
يأمر به ويقرره حيث كان يرسل الرسل والولاة الى القبائل والاطراف لتعليم الاحكام بدون اعتبار عدد
التواتر وكذلك اصحاب الائمة عليهم السلم ومن بينهم من اصحابنا القدماء وكان طريقتهم رواية اخبار
الآحاد وتدوينها وضبطها والتفحص عن حال رجالها وتوثيقها وتضعيفها وتقرير الائمة عم على ذلك بل
امرهم بالعمل بها كما يستفاد من تتبع اخبار كثيرة لا نطيل بذكرها فليراجعها من اراده فان مطالعتها بل من
الواضح الجلي الذي لا يقبل الانكار ان كل واحد من اصحاب الائمة المترددين عندهم السائلين عنهم
كانوا يأخذون الخبر وينقلون الى غيرهم للعمل ولم يكن تحصيل خبر كل واحد منهم العلم للسامع مع
ذلك كان الائمة عليهم السلم مطلعين على طريقتهم ويقررونهم على ذلك واحتمال ان ذلك كان مع القراين
المفيدة للعلم مما يأباه العقل السليم والفهم المستقيم فحصل من جميع ما ذكرنا ان اطباقهم على هذه الطريقة
من غير نكير منهم اجماع منهم على الجواز يفيد العلم بالاجماع وتقرير المعصوم بل امره ثم قال بعد ذلك
وبالجملة من تتبع سير الفقهاء وتتبع احوال اصحاب الرسول صلعم والائمة عليهم السلم ولاحظ الاخبار
الدالة على حجيتهم في العمل بكتب اصحابهم والرجوع اليهم والاخبار الواردة في بيان العلاج للاخبار
المتخالفة سيما مع ملاحظة ان ذلك هو طريقة العرف والعادة وجميع ارباب العقول بل سداد العالم
واساس عيش بني آدم غالبا كان على ذلك يظهر له العلم بجواز العمل بخبر الواحد في الجملة وفي
دعوى الاجماع انيتم من المحقق ره وكانه استفاده من المعارج حيث نقل بعض كلام الشيخ في العدة
وسكت عنه فان فيه دلالة على القبول وفيه نظر فان نقل كلام الغير المتضمن لدعوى الاجماع لا يدل
على دعواه بشيء من الدلالات مع انه تكلم في المعتبر كما ستطلع عليه على خلاف ما فهمه بعض الفضلاء
من الاخباريين ويمكن ان يقال انه انما سكت اكتفاء بما يظهر من كلامه السابق حيث منع
دعوى اجماع الصحابة على العمل بخبر الواحد ولمن نسب اليه دعوى الاجماع انه لو لم يقبل

كلام الشيخ ره وعليه

كلام الشيخ ره وعليه كما ورد عليه عدم اشتراط الايمان والعدالة في الراوي كما مر نقل كلامه في الحاشية ويؤيده
انه لما قيل عنه قبول رواية من لا يرسل الا عن ثقة نقل كلامه وسكت عنه حيث قال المسألة السابعة اذا
ارسل الراوي الرواية قال الشيخ ره ان كان ممن عرف انه لا يروي الا عن ثقة قبل مطلقا وان لم يكن كذلك قبل
بشرط ان لا يكون لها معارض من المسانيد الصحيحة واحتج لذلك بان الطائفة عملت بالمراسيل عند
سلامتها عن المعارض كما عملت بالمسانيد فمن اجاز احدهما اجاز الآخر انتهى كلامه وقد ادعى حصول
الاجماع الشيخ صاحب المعالم اولا والعجب انه قال في مبحث الاجماع بامتناع الاطلاع عادة على
الاجماع في زماننا او ما ضاهاه من غير جهة النقل وادعاه هنا فتأمل ويشبه انه لم يحصل لنا العلم
بالاجماع كيف وقد نقل الشهيد ره في شرح البداية في الدراية ان من كان قبل الشيخ ره من العلماء
كانوا بين مانع من خبر الواحد مطلقا كالمرتضى والاكثر على ما نقله جماعة وبين جامع للاحاديث من غير التفات
الى تصحيح ما يصح ورد ما يرد انتهى ومن الجائز ان يكون عمل اصحاب النبي صلعم والائمة عم بالاخبار المقرونة بالقرينة
القرينة العلمية وان امكن الشيخ في آخر كلامه ولا يجوز الاكتفاء بنقله لانه معارض بنقل الاجماع على
عدم حجيته كما عن السيد المرتضى ره وابن ادريس ره ومع ذلك موقوف على اثبات حجية خبر الواحد
ثم وقد يوجه كلام السيد ومتابعيه وبين كلام الشيخ ره بان معقوليته مخالفة الاجماعية لعدمهم في حجية
خبر الواحد تمكنهم في تلك الاوقات من تحصيل العلم بالرجوع الى الائمة المعصومين عليهم السلم فلم يحتاجوا
الى التمسك بالظن الحاصل من خبر الواحد كما صنع مخالفوهم وهو غريب فان تحصيل العلم بالرجوع الى الائمة
عليهم السلم لو كان ممكنا في عصر السيد ره كيف يخفى على الشيخ المعاصر له وبعيد بدعوى التمسك
بالظن الحاصل من خبر الواحد كان اجماعيا فيقول ان هذه عادتهم وسجيتهم من عهد النبي صلعم ومن بعده
من الائمة الى زمان الصدوق وكان التوجيه لم يكن عند كتاب العدة والتوجيه بانه ره لم يمنع ان
التمسك بالظن الحاصل من خبر الواحد كان اجماعيا بل ادعى الاجماع على عمل الطائفة المحقة بهذه الاخبار
التي رووها في تصانيفهم ودونوها في اصولهم وتلك الاخبار كان صدورها عنهم قطعيا

يوجب الجزم من محل النزاع انما وقع في خبر الواحد الذي لم يكن مع القرينة العلمية وعدم الحاجة في التمسك
بها الى الاجماع لان التمسك بالقطعيات والعلميات لا يحتاج الى الدليل كيف والدليل لا يفيد اكثر
من القطع هذا ان اسلمنا قطعية الصدور كما ادعاه بعض المتاخرين من الاخباريين والا كما هو التحقيق
وظاهر كلام الشيخ المنقول بل صريحه فضعف التوجيه المذكور في غاية القوة ولعله الى الاشارة اليه ذهب
بعض الاخباريين في الجمع بين كلام السيد والشيخ رحمهما الله ثم صرح كلام رئيس الطائفة قدس سره
انه لا يجوز العمل بخبر الواحد لا يوجب القطع بما هو حكم الله في الواقع او حكم ورد عنهم السلم ويجوز العمل
بخبر يوجب القطع بوروده الحكم عنهم عليهم السلم وان لم يوجب القطع بما هو حكم الله في الواقع وما
صرح به رئيس الطائفة هو المستفاد من الروايات المتواترة عن العترة الطاهرة عليهم السلم وهو مراد علم
الهدى عند التحقيق فصارت المناقشة بين الفريقين العلمين المقدسين رحمهما الله لفظية لا معنوية
كما فهم العلامة ومن تبعه انتهى ولعمري انه غريب عجيب لمن له في فهم العبارة حظ ونصيب واهل الهدى
ومن الغريب ايضا الجمع بين كلام السيد وكلام العلامة رحمهما الله بان انكار المرتضى من تلك العبارة على ما
عهده من كلام اوائل المتكلمين منهم والعمل بخبر الواحد بعيد عن طريقتهم وتعويل العلامة على من ظهر له
من حال الشيخ وامثاله من العلماء المعتنين بالفقه والحديث حيث اوردوا الاخبار في كتبهم واستندوا
اليها في المسائل الفقهية كيف وقد نقل عن ابن الحنفية في اوائل كتاب المعتبر منع الاجماع على جواز التمسك
بخبر الواحد لانه قال على ما حكى عنه الفصل الثالث في مستند الاحكام وهي عندنا خمسة الكتاب والسنة
والاجماع ودليل العقل والاستصحاب اما الكتاب فادلته قسمان النص والظاهر الى ان قال واما السنة
فثلث قول وفعل واقرار اما الفعل فخبره الاقسام المتقدمة الى ان قال ثم السنة اما متواترة وهي
ما حصل منها العلم القطعي لاستحالة التواطؤ او خبر واحد وهو ما لم يبلغ ذلك سند اكان وهو المتصل
المخبرون به الى المخبر عنه او مرسل وهو ما لم يتصل سنده فالمتواتر حجة لافادته اليقين وكذا ما اجمع
على العمل به واما ما اجمع الاصحاب على اطراحه فلا حجة فيه ... فقد افرط الحشوية في العمل بخبر الواحد

حتى القاد والكهر

حتى انقاد والكل خبر وما فطنوا اما تحته من التناقض فان من جملة الاخبار قول النبي صلى الله عليه وآله ستكثر بعدي
القالة علي وقول الصادق عليه السلم ان لكل رجل منا رجلا يكذب عليه واقتصر بعض من هذا الحشوية فقال لكل سليم
السند يعمل به وما علم ان الكاذب قد يصدق والفاسق قد يصدق ولم ينتبه ان ذلك طعن في
علماء الشيعة وقدح في المذهب اذ لا مصنف الا وهو قد يعمل بخبر المجروح كما يعمل بخبر العدل وافرط
اخرون في طرف رد الخبر حتى احال استعماله عقلا ونقلا واقتصر اخرون فلم يروا العقل مانعا لكن
الشرع لم ياذن في العمل به وكل هذه الاقوال منحرفة عن السنن والتوسط اصوب فما قبله الاصحاب
او دلت القرائن على صحته عمل به وما اعرض عنه الاصحاب او شذ يجب اطراحه لوجوه احدها انه مع
خلوه من المزية يكون جواز صدقه مساويا لجواز كذبه ولا يثبت الشرع بالمحتمل الكذب الثاني
انه اما ان يفيد الظن او لا يفيد وعلى التقديرين لا يعمل به اما بتقدير عدم الافادة فمتفق عليه واما
بتقدير افادة الظن فمن وجوه ثلاثة احدها ما يحكي به قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم والثاني
قوله تعالى ان الظن لا يغني من الحق شيئا الثالث قوله تعالى وان تقولوا على الله ما لا تعلمون والثالث
انه ان خص دليلا عاما كان عدلا عن متيقن الى مظنون وان نقل عن حكم الاصل كان عملا
بالظن
مرادا وهو منفي بالدليل ولو قيل هو يفيد الظن فيعمل به تفصيا من الضرر المظنون منعنا افادته
لقوله صلى الله عليه وآله ستكثر بعدي القالة علي فاذا جاءكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله العزيز فان
وافقه فاعملوا به والا فردوه وخبره صدق وكل خبر من هذا القبيل الا ويحتمل ان يكون من قبيل
المكذوب لا يقال هذا خبر واحد لانا نقول ان كان الخبر حجة فهذا احد الاخبار وان لم يكن حجة فقد بطل
الجميع ولا يقال الامامية عاملة بالاخبار وعملها حجة لانا نمنع ذلك فان اكثرهم يرد الخبر بانه واحد وبانه
شاذ فلولا استنادهم مع الاخبار الى وجه تقتضي العمل بها لكان عملهم اقتراحا وهذا لا يظن بالفرقة الناجية واما انه مع عدم الفتق بالطاعن والمخالف لتعمية بجملة فلان مع عدم الوثوق
على الطاعن والمخالف لم لا يتيقن انه حق لاستحالة تمالؤ الاصحاب على القول بالباطل وخفاء الحق

بينهم ولما مع القرائن فلا بها حجة بانفرادها فيكون دلالته على صدق مضمون الحديث ويراد بالاحتجاج
به التاكيد لا غير لو لم يكن خبر الواحد حجة لما افتى بما ينقض ذلك بنقل خبر من عرف فسقه وكذبه و
من قدح في بعض الاخبار ورمى بالغلو وبالاخبار التي تستدلوا بها في المباحث العلمية كالتوحيد و
العدل والجواب في الكل واحد انتهى اللهم الا ان يكون مراده بما اجمع على العمل به وما قبله الاصحاب
ما ادعى الشيخ اجماع الطائفة المحقة على العمل به بخبر الواحد الذي قد رووه اكثر الاصحاب غيره
ما لم يكن مع القرينة ويمكن ترجيحه فيقلده ره كلام الشيخ ره في المعارج ساكتا عنه وبانه لا يلزم الجمع
بين ما اجمع الاصحاب على العمل به وبين ما اجمعوا على اطراحه ونظهر ذلك شاذ فهذا الذي حكم بوجوب
اطراحه بما تقابل الاخبار التي رواها الاصحاب في تصانيفهم ودونوها في اصولهم هذا فان قلت
باي من الاولوه المذكوره اقامة الدليل على بطلان التمسك بالظن فانه كما يدل على بطلان التمسك
بخبر الواحد بالمعنى المذكور يدل على بطلان ما رواه الاصحاب في تصانيفهم ودونوه في اصولهم قلت
اذا كان اجماع الطائفة على العمل بها فقد خرج عن باب الظن ودخل في باب العلم ولكن الظاهر
من خبر الواحد ما لم يبلغ حد التواتر ويشهد له قوله ره ثم السنة اما متواتر وهي ما يحصل معها
العلم القطعي باستحالة التواطؤ او خبر الواحد وكذا الظاهر من قوله فان اكثرهم يرد الخبر بانه واحد
وبانه شاذ ان يكون المراد ما لم يبلغ حد التواتر فان الظاهر ان رواية الحكم كون في كتاب معروف
ولا اصل مشهور ولم يكن راويها ثقة لم يقبلها احد من الاصحاب فكيف ينسب الى الاكثر وكذا الظاهر
من قوله واما الثاني عدم الظفر بالطاعن والمخالف لضعفه ان المراد بما اجمع على العمل به وما قبله
الاصحاب غير ما ادعى الشيخ اجماع الطائفة المحقة على العمل به بل هو فرض فيه وكيف ما كان لا يستفاد
من كلامه ادعاء الاجماع على حجية خبر الواحد مطلقا ولو تنزلنا عن المرتبة وسلمنا الاجماع فانما هو في
الامر الاجمالي فانا لا نعلم ان تمسك الاصحاب بخبر الواحد باي نوع منه بما كان في كتاب معروف
او اصل مشهور او ما يعمه وغيره وعلى التقدير الاول لا نعلم انهم كانوا متفقين في شرائط المعرفة فيه

والمشهورة

والمشهورة ام لا بحكم بعضهم بجرح فيه اصل او كتاب ومشهور بينهم او ينكر الاخر والاول منهما لا يفيد
العلم او رب مشهور لا اصل له والثاني بالطريق الاولى وعلى كلا التقديرين لا نعلم الا ان ما كان
من الاخبار في كتاب معروف او اصل مشهور وغاية ما افاده رواية المحمدين الثلثة وجمهم امر يتم
الظن وهو ظاهر وما يشهد به انه روى الشيخ ره رواية الكليني والصدوق ره انه لا باس بالتوضؤ
والاغتسال بماء الورد بانه شاذ بحيث قال فاما الخبر الذي رواه محمد بن يعقوب عن علي بن محمد
عن سهل بن زياد عن محمد بن عيسى عن يونس عن ابي الحسن ع قال قلت له الرجل يغتسل بماء الورد
ويتوضأ به للصلوة قال لا باس فهذا خبر شاذ شديد الشذوذ وان تكرر في الكتب والاصول فانما
اصله يونس عن ابي الحسن ع ولم يروه غيره وقد اجمعت العصابة على ترك العمل بظاهره وما يكون هذا
حكمه لا يعمل به انتهى ولو كان اروايته في الكتب الثلثة يحصل منه الظن بصدوره عن الامام ع وعلى
التقدير الثاني هل يتمسك بما كان راويه ثقة كما نقل عن البعض او الاعم منه كما نقل عن غيره وعلى التقدير
الاول لا نعلم ان الثقة التي يتمسكون بخبره هل يعتبر فيه كونه اماميا او لا وهل يكفي في الوثاقة التحرز
عن الكذب او لا بد فيها من العدالة وعلى تقدير اعتبار العدالة هل يكتفي فيها بحسن الظاهر ام لا والحاصل انا
لا نعلم ان العمل به من جهة التعبد او من جهة افادة الظن وغاية ما يمكن تحصيل الظن باحدها
الاشتهار عليه اتفاقهم بعد اثبات حجيته ولعل الاقرب بعض القضية من الاخبار بين حيث ان روي
انه خبر الثقة المتحرز عن الكذب يفيد اليقين العادي خصوصا مع ما اوردناه وقلما كان قدما
الاصحاب متمكنين من اخذ الاحكام من الرواة الثقات فكان عملهم على اليقين العادي وذلك
لان المراد بالعلم العادي اما ما يقابل العلم العقلي اعني ما لا يحتمل النقيض نظرا الى العادة اصلا
كعلمنا بان الجبل الذي شاهدناه اسفل على حاله من الحجرية ولم يصر ذهبا ما لم يبلغ حد الاعجاز
فلا شك انه ليس من هذا القبيل واما ما يحصل من خبر من جرى عادته على التحرز عن الكذب من
من الاوقات فاما ان يراد بالعادة عليه معناه اللغوي الحاصل من الاحتراز عن الكذب

فصاعدا لا يراد بها ذلك في امثاله ذات العادة او يراد بها معناه العرفي اعني الملكة الحاصلة
من التكرر على الاحتراز عنه فانه لا يبقى عزنا ان يدشك عادة الاحرار الفعل في امر اذا حصل له الملكة
الحاصلة من التكرر عليه بحيث صارت كالجبلة له ولا ريب ان الحاصل من خبر الثقة المخبر عن الكذب
بأي من المعنيين كان ليس علما لا لغة ولا عرفا نعم يفيد خبر من كان له المرتبة العصوية من الملكة
المذكورة ظنا قويا وربما انضم اليه بعض الامارات الخارجية عن الى ثانية تحصيل العلم وادعاء ان
القدماء يقتصرون على خبر من كان الاحتراز عن الكذب جبلة له جزاف من القول فضلا عن ادعاء
الاقتصار على خبر من كان في المرتبة العصوية من ملكة الاحتراز عن الكذب سيما اذا اشترطنا
في الاخذ برواية الثقة العلم بالوثاقة ولم يكتف بالظن كيف وهو لاء نفي بالتكليف الثابت
اجماعا بل ضرورة فتم فان قلت ان الظن لا ينفك عن الالتفات الى طرف النقيض والاحتمال
الحاصل من خبر الثقة خال عن الالتفات اليه قلت لا نسلم ان الاحتمال ينفك عن الالتفات
الى طرف النقيض ولو سلم نحن نسلم ان الاحتمال الحاصل من خبر الثقة خال عن الالتفات
ولو سلم ذلك فنحن نسلم ان كل ما يكون مجردا عن الالتفات يكون علما بل هو اعم منه ينقسم اليه
والى الظن ولو اعرضنا عنه فنقول ان اليقين انما هو ما لا يحتمل النقيض بعد الالتفات اليه
ولو تنزلنا عنه فنقول لا يحصل ذلك في الاخبار النبوية والامامية بعد ما فرع السمع قوله
ستكثر بعدي القالة علي فاذا جاءكم حديث فاعرضوه على كتاب الله العزيز الحديث و
قوله ان لكل رجل منا رجلا يكذب عليه وما رواه من انكار الاصحاب جواز العمل بخبر الواحد
حتى قال السيد رضي ما قال وكذا ابن قبة ره والاختلاف الواقع من جهة الكذابين كما ذكر الصدوق
ره فخر الدين كما نقلنا في الحاشية ولو سلم حصول ذلك في بعض الاوقات لبعض الغافلين
فلا نسلم حصوله في جميع الاوقات للجميع بل الحكم بعدمه على سبيل البت والقطع كما يشهد به
البديهة ظاهرا ومما يدل على ما ذكرنا ذلك القول انه يستلزم جواز الشهادة بمجرد اخبار الثقة

لان مناطها العلم

ويجب تمام الكلام في جميع ذلك اخبار المولف مفيدا وارحام علمه مستدرة

لان مناطها العلم والقرينة انه يفيده وكذا جواز الحكم باخباره والقول بان العلم المعتبر في الشهادة و
الحكم هو العلم العقلي فيخصص العلم المعتبر في احد التكليف ناشئ عما هو من العلم العادي مما لا يخفى
و مخالفته ما اتفقوا قطعيين وهذه
ويلزم عدم التعارض بين الخبرين الذين دراهما ثقتان لعدم التعارض بين
وكذا عدم تقديم خبر الاعدل في صورة التعارض لان العلم لا يتزايد وقالوا بالتخيير وهو فاسد
اطلاق العلم على ذلك اما بطريق الحقيقة فيلزم الاشتراك او كون العلم العقلي على المجاز او كلاهما
بالحمل او بطريق المجاز فعدم صرف اللفظ اليه بدون القرينة فتم وايضا لو افاد العلم فلم احتج الشيخ
على جواز التمسك به بالاجماع وايضا لو افاد العلم لم يجعل المرتضى ره ادلة الاحكام محصورة في الكتاب
والسنة المتواترة والاجماع ودليل العقل فتم وايضا بل ربما يرد على التمسك بالعلم بهذا المعنى بمعنى
ما يرد على التمسك بالظن من عدم الامن من الوقوع في الفساد والقبيح بعينه من غير فرق كما لا يخفى
الا ان يقال ان المطلوب انما هو الامن من الوقوع في الفساد والقبيح حين العمل ولا ريب ان حصل
العلم العادي ما يومن منه ذلك الحين وفيه نظر يساوي زيادة ايضاح لما ذكرنا السابع انه قال الشيخ
ره وما يدل على جواز العمل به ما ظهر بين الفرقة المحقة من الاختلاف في الاحكام يفتي احدهم بغير
ما يفتي به صاحبه في جميع ابواب الفقه من الطهارة الى باب الديات حتى ان باباته لا يسلم الا وجدت
العلماء من الطائفة مختلفة في مسائل منه او مسئلة متفاوتة الفتاوى وقد ذكرت ما ورد عنهم من
الاحاديث المختلفة التي تختص الفقه في كتابي المعروف بالاستبصار وفي كتابي تهذيب الاحكام ما يزيد
على خمسة الاف حديث وذكرت في اكثرها اختلاف الطائفة في العمل بها وذلك اشهر من ان يخفى
انك لو تاملت اختلافهم في هذه الاحكام وجدته يزيد على اختلاف ابي حنيفة والشافعي ومالك
ووجدتهم مع هذا الاختلاف العظيم لم يقطع احد منهم موالاة صاحبه ولم ينتهه الى تضليله وتفسيقه
والبراءة من مخالفته فلولا ان العمل بهذه الاخبار كان جائزا لما جاز ذلك وكان يكون من عمل بخبر عنه
انه صحيح يكون مخالفه مخطئا مرتكبا للقبيح يستحق التفسيق بذلك في ترك ذلك والعمل بخلافه ودليل

بل ارك

دليل على جواز العمل بما عملوا به من الاخبار فان تجاسر متجاسر الى ان يقول لكل مسئلة مما اختلفوا
فيه عليه دليل قاطع ومن خالفه مخطئ فاسق يلزمه ان يفسق الطائفة باجمعها ويضلل الشيوخ المتقدمين
كلهم فانه لا يمكن ان يدعى على احد موافقته في جميع احكام الشرع ومن بلغ الى هذا الحد لا يحسن مكالمته
ويجب التغافل عنه بالسكوت وان امتنع من تفسيقهم وتضليلهم فلا يمكنه الا ان العمل بما عملوا
به كان حسنا جائزا خاصة على اصولنا ان كل خطا قبيح وكبيرة فلا يمكن ان يدعى ان خطاهم كان صغيرا فان
قال قائل اكثر ما في هذا الاعتبار ان يدل على انهم غير مواخذين بالعمل بهذه الاخبار وانه قد عفى
عنه وذلك لا يدل على صوابهم لانه لا يمتنع ان يكون من خالف الدليل منهم اخطا واثم واستحق
العقاب الا انه عفى له عن خطائه واسقط عنه ما استحقه قيل الجواب عن ذلك من وجهين احدهما
ان غرضنا بما اخترناه من المذهب هو هذا وان من عمل بهذه الاخبار لا يكون كافرا ولا فاسقا مستحقا
للعقاب فاذا سلم لنا ذلك ثبت لنا ما هو الغرض المقصود والثاني ان ذلك لا يجوز لانه لو كان قد عفى
لهم عن العمل بذلك مع انه قبيح يستحق به العقاب واسقط عقابهم لكان ذلك اغراء بالقبيح وذلك
لا يجوز لانهم اذا علموا انهم اذا عملوا بهذه الاخبار لا يستحقون العقاب لم يصرفهم عن العمل بها
صارف فمتى كان فيها ما هو قبيح العمل به كما جاز ذلك على كل حال فان قيل كل هذه الطريقة لو كانت دالة
على جواز العمل بما اختلف فيه من الاخبار المتعلقة بالشرع من حيث لم ينكر بعضهم على بعض ولم يفسق
بعضهم بعضا ينبغي ان يكون دالة على صوابهم فيما طريقه العلم فانهم قد اختلفوا في الجبر والتشبيه
والتجسيم والصورة وغير ذلك واختلفوا في اعيان الائمة ولم نرهم قطعوا الموالاة ولا انكروا على
من خالفهم وذلك يبطل ما اعتمدتموه قيل جميع ما عددتموه من الاختلاف الواقع بين الطائفة
فان التكفير واقع فيه من الطائفة والتفسيق حاصل فيه وربما تجاوزوا ذلك ايضا الى التكفير
وذلك اشهر من ان يخفى حتى ان كثيرا منهم جعل ذلك طعنا على رواية من خالفه في المذاهب التي
ذكرت في السؤال وصنفوا في ذلك الكتب وصدر عن الائمة عليهم السلم النكير عليهم في الكلام

محمد يوسف بن عالم [?]

على من يقول بالتجسيم والتشبيه والغلو وغير ذلك وكل من خالف في اعيان الائمة لانهم جعلوا اماما
كالفطحية والواقفة والناووسية وغيرهم من الفرق المخالفة وانه لا تقبل روايتهم ولا يحتفون [?]
اليها فلو كان اختلافهم في العمل باخبار الاحاد يجري مجرى اختلافهم في المذاهب التي اشرنا اليها
لوجب ان يجري فيها ذلك المجرى ومن نظر في الكتب وسبر احوال الطائفة واقاويلها وجد
الامر بخلاف ذلك الثاني ومما يدل ايضا على صحة ما ذهبنا اليه انا وجدنا الطائفة ميزت
الرجال الناقلة لهذه الاخبار فوثقت الثقات منهم وضعفت الضعفاء وفرقوا بين من يعتمد
على حديثه وروايته ومن لا يعتمد على خبره ومدحوا الممدوح منهم وذموا المذموم وقالوا فلان متهم
في حديثه وفلان كذاب الى غير ذلك من الطعون التي ذكروها وصنفوا في ذلك الكتب واستثنوا
الرجال من جملة ما رووه من التصانيف في فهارسهم حتى ان واحدا منهم اذا انكر حديثا نظر في
اسناده وضعفه برواته هذه عادتهم على قديم الوقت وحديثه لا تنخرم فلولا ان العمل بما سلم
من الطعن ويرويه من هو موثوق به جائز لما كان بينه وبين غيره فرق وكان يكون خبره مطرحا
مثل خبر غيره فلا يكون فائدة لشروعهم فيما شرعوا فيه من التضعيف والتوثيق وترجيح الاخبار
بعضها على بعض وفي ثبوت ذلك دليل على صحة ما اخترناه انتهى واجيب عنه بان اهتمام القدما
بالبحث عن احوال الرجال من الجائز ان يكون طلبا لتكثير القراين وتسهيل السبيل الى العلم بصدق
الخبر وكذا اعتناؤهم بالرواية في سند يحتمل ان يكون رجاء للتواتر [?] صلى الله عليه وآله في روايتهم اخبار
اصول الدين ويمكن الجواب عن الوجه الاول بانا لا نسلم ان المخالفة في القطعيات توجب قطع
الموالاة والتضليل والتفسيق حتى في الاخبار القطعية التي ليست بمثابة غيرها من القطعيات
الضرورية فتم التاسع انا نعلم العقلاء من الرجال والنساء الذين في زمان الغيبة والمصيبة و
الحيرة مكلفون في العبادات والمعاملات كالذين في زمان الحضور بالضرورة من الدين ولا
نخير التكليف في ما علم من الدين والمذهب ضرورة والاجماع والسنة المتواترة والخبر المحفوف

بالقرينة العلمية لو كان ثابتا بالاجماع وطريق العلم اليه دال على تفصيل غالبها علم من الشرع باحد طرق

العلم سنداً اذ المفروض ان التكليف بو بعد ما علم بالضرورة من الدين او المذهب او الاجماع

او السنة المتواترة او الخبر المحفوف بالقرائن العلمية وما يفيد القطع ليس خارجا عنها واذا

انسد الطريق الى العلم بالتكليف الثابت كان التكليف فيه بالظن قطعا والا يلزم التكليف

بما لا يطاق او جواز التمسك بالشك والوهم والكل باطل واذا كان التكليف فيه بالظن

فلو طرح خبر الواحد المفيد للظن يلزم العدول عنه الى الوهم جزما فيجب التمسك بخبر الواحد

المفيد للظن بالحكم وهو المطلوب وان تحقيق المرام يستدعي بيان معنى العلم والظن والشك

بل ايراد القرائن التي عدها طائفة من الاخباريين قرائن علمية لصدور الاخبار المودعة

في الكافي والفقيه والتهذيب والاستبصار عن الائمة عم وما يتصل بها لنا فيها من النقض و

الابرام اما العلم فقد اختلف كلام ارباب العلوم في معناه فيظهر من بعضهم منهم المنطقيين

وبعض المتكلمين انه اعم من التصور والتصديق باقسامه حيث جعلوه مقسما لهما ويشهد

لهم قوله تعم في سورة البقرة والله بكل شيء عليم حيث يعم الشيء النسبة الجزئية وغيرها وتخصيصه

بالنسبة الجزئية مجاز لا يصار اليه بدون القرينة على انه تخصيص بغير دليل الا ان يقال الباقر بنية

على ان المراد منها النسبة الجزئية ومن بعضهم كعلي بن سهل البحراني في كتابه في الكلام المسمى بالقواعد

انه مطلق التصديق حيث قال حصول صورة الشيء في العقل اما ان يتجرد عن الحكم ويسمى ذلك الحصول

معرفة وتصورا واما مع الحكم عليه ويسمى ذلك الحكم سواء كان بنفي او اثبات تصديقا وعلما

وهو ظاهر الشهيد ره في تمهيد القواعد حيث قال ولا يبعد في جواب ان يراد بالعلم معنا

الاعم وهو ترجيح احد الطرفين وان لم يمنع من النقيض وهو معنى شايع وافقه ولله رحمهما الله

في العالم فتم وهو مبني على انكار استعماله في الظن المقصود بطريق الحقيقة فيستفاد انه لا يطلق ان

يقال علمت زيدا وادعاء استعماله في الظن بطريق الحقيقة كما يشهد له قوله تعم فان علمتموهن مؤمنات فلكم

وسلم انكم بينوا عليكم ايات ربكم ويعلمكم الكتاب والحكمة ونظائره الا ان بناء فهم كلام المتكلم على الظن

المبني على اصالة الحقيقة ونظائرها من القواعد التي لا تفيد الا الظن كما يشهد به الاستقراء بل العقلاء فهم

الكلام لو كان مبنيا على العلم لم يستقر النظام بل لم يحصل المراد من الكلام فانه لا يخفى به وقوله تعم فان علمتموهن

مؤمنات حيث قيل ان المراد الظن المتاخم للعلم لعدم امكان حقيقة العلم وقوله تعم فان علمتم فيهم خيرا

كما يستفاد من العرفية فانه يتبين في العرف علمت وعلمت في الواقع انما هو الظن كما يفصح عنه الرجوع الى

ترجمته في الفارسية فتم ومن بعض المتكلمين بل وبعض الاصوليين انه صفة توجب لمحلها تميزا بين

المعاني لا يحتمل النقيض كما في المواقف وهو المختار من تعريفاته ويقال المحقق الشريف في شرحه وقيد

القيد يعني القيد الاخير يخرج الظن والشك والوهم وكذلك يخرج الجهل المركب لاحتمال ان يطلع صاحبه

ان يطلع في المستقبل صاحبه على ما في الواقع فيزول عنه ما حكم به من الايجاب والسلب الى نقيضه وكذلك

التقليد لانه يزول بالتشكيك انتهى تم قال وهذا الحد يتناول التصديق اليقيني والتصور ايضا

لانه لا نقيض له وفي شرح المقاصد الظاهر من قولنا تميزا لا يحتمل النقيض ان يراد نقيض التمييز

ولما لم يكن له كثير معنى ذهب بعضهم الى ان المراد انه صفة توجب التمييز ايجابا لا يحتمل النقيض

وليس بشيء والحق اعتبار ذلك في متعلق التمييز على ما قالوا ان اعتقاد الشيء انه كذا مع انه لا يكون

الا كذا وقد عرفه الشيخ في العدة وما اختاره الشيخ الطبرسي في مجمع البيان عند قوله تعم الحاجاركم باشق

والنعت وان تقولوا على الله ما لا تعلمون بما اقتضى سكون النفس تم قال وهذا الحد اولى من قول

انه اعتقاد للشيء على ما هو به مع سكون النفس تم الشيخ الشارح الفاضل الجليل خليل القزويني

وظاهر كلامه موافقا للذريعة ان سكون النفس اخص من عدم تجويز النقيض وان عدم تجويز

النقيض يتحقق في الجهل المركب والتقليد دون سكون النفس ولعله زعم ان سكون النفس

عدم تجويز النقيض مع رسوخه في النفس وامتناع زواله وعن المحقق الطوسي ره في شرح

رسالة العلم الجهل المركب والتقليد يشاركان العلم في كونهما اعتقادين مقارنين لسكون النفس

الا ان العلم يقتضيه بالذات والباقيان يقارنانه لا على سبيل الوجوب وقد ذكر شارح التهذيب السيد
عميد الدين ره ان الظاهر من كلام المتكلمين في تعريفاتهم انه الاعتقاد الجازم المطابق الثابت حيث
قالوا في تعريفه انه اعتقاد الشيء على ما هو به مع طمانينة النفس او معرفة المعلوم مع طمانينة النفس او اعتقاد
يقتضي سكون النفس انتهى وفيه نظر فانه لا يظهر من تعريفاتهم ذلك كما هو ظاهر وقد صرح بعض المتاخرين
من اللغويين والعلم اليقين الذي لا يدخله الاحتمال هذا هو الاصل فيه لغة وشرعا وعرفا وكثيرا ما يطلق على
الاعتقاد الراجح المستفاد من سند سواء كان يقينا او ظنا ويظهر من الجوهري ان العلم اخص بمعنى المعرفة
حيث قال في بيانه علمت الشيء اعلمه علما عرفته مكتفيا به ولعل الباعث ظهور استعماله في التصديق
فتدبر والاظهر عندي انه بحسب اللغة حقيقة في الاعتقاد الجازم سواء كان عن دليل ام لا كما في البديهيات
بل وفي اعتقاد المقلدين بناء على انه ليس من دليل كما قيل ومطابقا للواقع ام لا وهو الذي ذهب شيخنا
الاعظم اليه اعلى الله مقامه ويكون ظاهر المرتضى والشيخين رحمهم الله ثم وقد صرح بانه معنى يوجب لمحله التمييز
بين المعاني لا يحتمل النقيض ولا ينافيه كلام المحقق الطوسي ره فانه من الجائز ان يكون مراده ان العلم
في الاصطلاح اعتقاد يقتضي سكون النفس بالذات ثم ورد ذلك بالتبادر وعدم صحة السلب وتوقف السلب
فالمراد انه لا يحتمل ما هو في الواقع اعني نقيض ما جهله ويظهر الجوهري ان الشك خلاف اليقين فانه عرف
اليقين بالعلم وزوال الشك وهو الظاهر من مصباح الشريعة ايضا حيث قال سمي لا يخالف الشك عند داع
يدعوكم من اليقين الى الشك وتقربوا الى عالم بعد عوكم من الشك الى اليقين وكلام علماء الادب كما يظهر
بالرجوع الى كتب افعال القلوب قال بدر الدين ره وهي ثلثة انواع الاول ما يفيد في الخبر يقينا وانه
ظاهر ان المراد باليقين الاعتقاد الجازم وقد صرح الذين رضي الله عنهم الاعتبار واما التيقين فقط هو علم اذا
كان بمعنى عرف ولا يتوهم ان بين علمت وعرفت فرقا من حيث المعنى كما توهمه بعضهم فان معنى علمت
ان زيدا قائما وعرفت ان زيدا قائم واحد الا ان عرف لا ينصب جزئي الاسمية كما ينصبهما علم لا
لفرق معنوي بينهما بل هو من كونه اختيار العرب فانهم يتصحبون احد المتساويين في المعنى الحكم

لفظي دون الاخر

لفظي دون الاخر ويدل عليه ايضا انه يقال اعلم ذلك في قوله تعالى اعلم انه لا اله الا الله ولا شك ان
المراد تحصيل الجزم به دون الجزم المطابق اذ لا يتصور سببه وفي فلان اعلم ذلك وعلم
فلان ذلك او يعلم ذلك او عالم به واشباهها عدم المطابقة والحمل على التجريد بعيد ثم ومما يدل
عليه ايضا قوله تعالى وما شهدنا الا بما علمنا وما كنا للغيب حافظين وقوله تعالى في سورة الاعراف
فلنقصن عليهم بعلم وما كنا غائبين وقوله تعالى حكاية عن نوح على اصحابه العلم فلو كان المراد به ما يطابق
الواقع لكان التكليف به محالا لانه لا سبيل الى العلم بالمطابقة بضميمة ان الاصل في الاستعمال الحقيقة
ويدل عليه ايضا عدم وضع لفظ الجزم التقليدي والجزم المطابق في اللغة مع كونهما من المعاني الشايعة
المحتاج الى وضع اللفظ ويدل عليه ايضا حمل علم اليقين في مقابل حق اليقين وعين اليقين
ثم وهو مجاز في الظن فان قلت اذا ثبت الاستعمال في الظن يحكم بضميمة ان الاصل في الاستعمال الحقيقة
بكونه حقيقة فيه قلت نسلم ان الاصل في الاستعمال الحقيقة فان غالب الاستعمال بطريق
الحقيقة كما لا يخفى على المتتبع وعليه بناء ارباب العلوم الادبية ولكن نقول انا ما وجدنا من استعمال
العلم في الظن انما هو في خصوصيات الزوجية والاستعمال فيه لا يكون الا بطريق المجاز والاسناد الى اصالة الحقيقة
انما هو فيما كان الامر مرددا بين الحقيقة والمجاز واحتملهما اللفظ كما اذا استعمل في مفهوم الظن اللهم
الا ان يمنع الاستعمال في فرد الظن ويقال ان خصوصية الزوجية انما فهمت من الاسناد الى الفاعل كما
في جميع الافعال والالفاظ المجازية الا فعل النظر ما قيل في قوله تعالى وجاء رجل من اقصى المدينة يسعى وح
يلزم الاشتراك اللفظي ولم يقل به احد ظاهرا ثم وان لفظ العلم ان كان حقيقة في القدر المشترك
بين الجزم والظن يكون استعماله في خصوصي فردي الجزم والظن من قبيل استعمال العام في الخاص وان
كان حقيقة في الاعتقاد الجازم المطابق يكون استعماله في الظن بطريق الاستعارة لمشابهته به في جواز العمل
عليه وكذا في المعرفة واستعمالها فيها بعلاقة الظهور والانكشاف ولا ريب ان الاول اولى ثم ومنه اليقين
مرادف للعلم بالمعنى المذكور بحسب اللغة على ما يظهر من الجوهري كما عرفت ويظهر من تعريفه بالعلم

يمكن ان يقال ان هذا من قبيل وصف الشيء بوصف الموصوف بالعارض

كما ورد في الدعاء فان الاصل في الوصف الاحترازية لا التاسيس خير من التاكيد بل الظاهر منه ذلك
الخبر وقوله قدس سره في دعاء مكارم الاخلاق وصحح بما عندك يقيني وقد يقال انه بحسب اللغة الجزم الجازم
بالشيء وقوله قدس سره وجئتك من سبأ بنبأ يقين وقوله تعالى في سورة الواقعة ان هذا لهو حق اليقين
قال الشيخ الطبرسي ره اي هو الحق الثابت من اليقين وقال البيضاوي اي حق الخبر اليقين وفي صيغة باضافة
فانه صفة الخبر حقيقة دون الاعتقاد ويدفعه التبادر وتصريح اهل اللغة والاشتقاق منه وما يستشهد
له ولو قوله قدس سره كلا لو تعلمون علم اليقين الا ان يقال بحذف الموصوف كما يظهر من صاحب الجوامع
حيث قدر الامر مع انه قال في صدر سورة البقرة وبالاخرة هم يوقنون الايقان واليقين هو العلم الحاصل
بعد استدلال ونظر ولذلك لا يطلق الموقن على الله تعالى لاستواء الاشياء في الجلاء عنده ويمكن جعله
قوله مالهم به من علم الا اتباع الظن وما قتلوه يقينا الا ان يقال انه هنا بمعنى الخبر الجازم من قبيل له
عندي درهم حقا بناء على انه حال اي قتله حقا الا انه لم يكن محدودا قدس سره وهو يخالف ايضا ما قال الشيخ ره
الى ادعى في تفسيره الكبير من ان اليقين لا يحصل الا اذا اعتقد ان الشيء كذا وانه يمتنع كونه الا كذا
معتقده اذا كان لذلك الاعتقاد موجب هو اما بديهة الفطرة واما نظر العقل ويمكن دفع استدلاله
ره بانه يجوز ان يكون سبب عدم الاطلاق ان اسمائه تعالى توقيفية وانما لم يعتبر في العلم واليقين
الثبات كما اعتبره جماعة لان الظاهر عدمه كما انا نرى قد يحصل لبعضنا بالدليل ما يقال عليه العلم
ثم نرجع عنه ببعض الشبهات ويدل عليه تقسيم الايمان الى المستقر والمستودع وقوله تعالى انما المؤمنون
الذين امنوا بالله ورسوله ثم لم يرتابوا قال الشيخ الطبرسي ره اي لم يشكوا بعد ثلج صدورهم باليقين
بان يعرض لهم الشيطان او بعض المضلين فيشككهم ويقذف في قلوبهم ما يثلم اليقين وما قيل في
تفسير الثبات وامتناع الزوال ان المراد به امتناع الزوال بشرط بقاء العقل وتذكر ما حصل عنه
اليقين من البرهان والمشاهدة او هو ما على الوجه الذي حصل عنه فلا يجد دليلا اعلم انه قد يحصل
العالم الموفق قلق واضطراب بمعارضة الوهم ويتصرح به العالم المحرر ميثم البحراني قدس سره

عند شرح كلامه

عند شرح كلامه ع ان اليقين الخالق الى اصدق رجلين وكله امره الى نفسه الى امن ع كلامه قدس سره
وصورة التوكل على الله تعالى ان يثبت في نفسه بكشف او اعتقاد جازم ان اسناد جميع الاسباب
والمسببات اليه سبحانه وتعالى وانه الفاعل المطلق تام العلم والقدرة على كفاية العباد وتام العطف
والعناية والرحمة بخلقه بحيث لا يكون وراء قدرته وعلمه وعنايته ورحمته رحمة وعناية ولم تقع
في نفسه التفات الى غيره بوجه حتى نفسه وحوله وقوته فانه والحال هذه نجد من نفسه
تسليم امورها بالكلية اليه والبراءة من التوكل على احد الا عليه فان لم نجد من نفسه هذه الحال
ذلك ضعف الاسباب المذكورة او بعضها وغلبة الوهم على النفس في معارضته لذلك اليقين
بحسب ضعف تلك الاسباب وزيادتها ونقصانها يكون تفاوت درجات التوكل انتهى كلامه اعلى الله
مقامه وكذا غيره ولعل المراد بضعف اليقين في دعائه ع بعد الفراغ من صلاة الليل قد ملك الشيطان
عناني في سوء الظن وضعف اليقين وهو كما ينافي الجزم بل انما ينافي الاطمينان كما يشهد به قوله تعالى
اولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي ولعله المراد بافضل اليقين في دعاء مكارم الاخلاق
واجعل قلبي يقيني افضل اليقين قدس سره ان اليقين على درجات متفاضلة ومراتب متفاوتة قال
ع في مصباح الشريعة في باب اليقين ولاهما بزيادة اليقين على الاخير اللهم الا ان يحمل على التفاوت
بحسب الكم دون الكيف ويابى عنه قوله اللاحق عليه السلم والمؤمنون ايضا متفاوتون في قوة اليقين
وضعفه وعلى ذلك اكثر المحققين وهو المفهوم من صاحب الكشاف والشيخ الطبرسي ره في قوله تعالى
في سورة الانفال زادتهم ايمانا والمحقق الطوسي ره في تجريد الحصر حيث قال ان العقل لا يثبت فيها
جزمه من العلوم العادية كالعلم بان الانسان المشاهد الشاب او الشيخ بما خلق الان دفعة من
غير اب وام بل كان بجود ذلك وطلا حر من عجائب اخلاقه بعيد حاصله من القول بالفاعل
المختار او الشكل الغريب الفلكي وان لم يكن هذا الجزم مثل الجزم بان الكل اعظم من جزئه لكن الجزم
بينهما لا يبلغ حدا يجعل احد الجزمين ظنا فانها قط عنها بالقضايا التجربية فانها لا يبلغ في الجزم حد

مع انها يقينية بعيدة عن الارتياب انتهى ثم ان العلق الحاصل بالمعارضات الوهمية يسمى في الشرع
بالوسوسة الشيطانية ولا فرق بينهما قال ع في مصباح الشريعة في باب الوسوسة لا يتمكن الشيطان
بالوسوسة من العبد الا وقد اعرض عن ذكر الله تعالى واستهان بامره وسكن الى نهيه ونسي اطلاعه
على سره فالوسوسة ما يكون الا من خارج القلب بشهادة معرفة العقل ومجاورة الطبع واما اذا
تمكن في القلب فذلك غي وضلال وكفر انتهى ثم اعلم انه قال في المواقف بعد تعريف العلم بما عرفت
واورد العلوم العادية وهي العلوم المستندة الى العادة فانها تحتمل النقيض لجواز خرق العادة وتحقق
ان يقع احتمال العادية للنقيض يعني لو فرض نقيضها واقعا بدلها لم يلزم منه محال لذاته فيتعين احتمال
التميز الواقع فيه اي في العلم العادي النقيض وذلك لان الاحتمال الاول راجع الى الامكان الذاتي
الثابت للممكنات في حد ذواتها والاحتمال الثاني هو ان يكون متعلق التميز بحيث لا يحكم فيه المميز
بنقيضه في الحال وهذا الاحتمال الثاني هو المراد من احتمال المذكور في التعريف المذكور وانه منتف
في العلوم العادية كما في العلوم المستندة الى الحس انتهى وقيل ان التصديق بالعاديات على قسمين
التصديق تحققها على تقدير بقاء وضع العالم بينها على مجرى العادة وهي شرطية معلومة اما مكتسبها
شوهد مكررا ثم عليه او هي من المشاهدات فعلمنا بعدم سواد جسم دائما ابيض ان كان باقيا
على ما شوهد عليه الثاني التصديق بتحققها بدون تعليق وهي حملية مظنونة بظن متاخم للجزم شبيه
به بدل على ذلك ان التصديق بتشابهما ليس الا كتصديق من كان في زمان النبي ص غائبا عنه بعدم
انشقاق القمر وحنين الجذع ومجيء الشجر ونحو ذلك من خوارق العادة حين وقوعها ومعلوم انه
ليس بعلم فكذا ما نحن فيه لان تساوي التصديقين في النوع ينافي كون احدهما علما والآخر جهلا
انتهى والظاهر عندي ان العاديات لا تخلو من احتمال النقيض لتجويز خرق العادة الا انه لا ينافي
العلم بحسب العرف واللغة لانه لا شك انه يصح بحسب العرف واللغة ان يقال اني اعلم الآن ان الجبل
الذي كان حجارا او ان الآن ان المشاهد الثابت ما تخلل الآن ذهبا من عزالب ولم الى عز لك

في العرب...

من العادية وان احتمل العقل نقيضها احتمالا بعيدا فان كان المراد بعدم الاحتمال الماخوذ في العلم
والجزم مطلق الاحتمال فلا يصح التعريف وان كان المراد به الاحتمال الذي يوجب اضطراب النفس
وعدم سكونها نفوسهم ويمنع من الاعتماد على خلافه والاقتضاء اثره في الامور الخطيرة فالتعريف يصح
وهو الذي يظهر من المحقق الطوسي ره في تلخيص المحصل كما عرفت وقد افرط الامام الرازي حيث نفى
ان العلم الحقيقي في الدنيا يكاد يحصل الا للنبيين والصديقين كما سيطلع عليه وان كان من
نفي حصول العلم باصول العقائد عن القائلين عن حصول المحصول فان ما يفهم من لفظ العلم بحسب
القرينة الصارفة بحسب العرف واللغة يصح نسبته الى غير النبيين ولا مرتبة والمنهي من القول
الذي لا يتصف به كما يظهر بالرجوع الى العرف واللغة والكتاب والسنة ممن هو ان بذلك وفسد
ترجمته بالفارسية اعني دانستن وكانه توهم ان الاحتمال ينافي العلم ولو كان بعيدا ولو كان من قبيل
الوسوسة الشيطانية وهو تشديد جدا كيف وهو يوجب رفع الايمان والاحكاب المتضمنة للتكليف بها
لعلم من ظاهرها كما افرط بعض الاخباريين حيث قال ان خبر الثقة يفيد العلم العادي وهو
من اصطلاحاته ظاهرا فان العلم العادي في اصطلاح المتكلمين ما عرفت فان كان المراد انه اذا
اخبر الثقة كان عادة غالب الناس تصديقه وعدم الانكار عليه والالتفات الى انه يجوز كذبه
فلا حاجة الى اشتراط الثقة في الخبر بل يكفي عدم اشتهاره بالكذب وان كان صبيا فان عادة غالب
الناس تصديقه ايضا لكن لا مطلقا بل في الامور التي لا اعتناء بشانها من حقائر الامور في الواقع او في
نظرهم او يكتفى فيها بالظن لعسر تحصيل العلم الآخر من انهم لا يكتفون بقوله في الامور الخطيرة الجليلة
التي لا تعسر تحصيل العلم فيها بل يتوقفون فيها ويقولون قول الرسل والكاتب كما هو الشائع الذائع
اما الاعتناء بالقرائن والخفاء اذ عرفت فتبا معه عن العلم الآخر يرى انه الشائع الذائع
انه لا عبرة بالقرطاس وان كان المراد ان عادة الثقة ان لا يتجاوز الصدق ففيه ما مر وتضعيف
اليه انه لو افاد خبر الثقة العلم لم يجعل الشارع الحكم منوطا بشهادة العدلين لان خبر العدل

الواحد يفيد العلم ويجزم ايضا بالحكم بالنجاسة اذا اخبر بها الثقة وربما يقال ان العلم العادي
هو اعتقاد النسبة الجزئية بدون توجه الى النقيض واحتمال السبب ان توقعه في غاية الندرة ولكن
لا يجب ينتهي الى خرق العادة اي عادة الله كما اذا كان لشخص حديقة وسيعة ذات حيطان
رفيعة وابنية مستحكمة واشجار كثيرة عظيمة يتوقى له ان حديقتك التي كنت فيها انها امس باقية
على حالها فانه يقول على سبيل القطع نعم ويتعجب من سؤال السائل ولا يلتفت الى نقيض البقاء
ولا يحتمله مع امكان ان يكون عدوه الذي له اقتدار على تخريبها وقطع اشجارها في ليلة واحدة
خربها وقطع اشجارها في ليلة اليوم ولو فعل لم يكن خرقا للعادة وقيل قد اتفق في بعض القرى
ذلك والمرجع فيه عادة الناس وهي مختلفة المراتب ادناها ان يتفق الشيء على وتيرة واحدة
مرتين كما ان المرجع في الحمل الى عادة الله وقد تكون العادة مستندة الى غرض اصحابها والناس كما
في الحيوانات التي يرجعن الى دار اربابها او محل فراخها اذا خرجن منها وتدخلها بما قرر ان مراتب
احتمال النقيض متفاوتة وان بعض مراتبه لا ينافي العلم كيف ولو اعتبر في العلم نفي الاحتمال
بالمرة يلزم ان يتحقق انه متوقف على افراده بالتواطؤ دون التشكيك وهو خلاف التحقيق كيف
ولو كان على سبيل التواطؤ يلزم ان يكون العلوم الضرورية في درجة واحدة ولم يكن بلا شبهة
كما نجد من انفسنا ومنه يظهر ان احتمال النقيض في الضروريات ايضا ثابت واقع فتم واعلم ان الفرق
بين الاحتمال العقلي الذي لا ينافي العلم والنزاع الوهمي ان الاحتمال العقلي وان كان من قبيل
الذي في العلوم العادية لا يتمكن العقل من دفعه بخلاف الاحتمال المستند الى معارضة الوهم
فان العقل يدفعه ويسكن الى ما اعتقده من النفي والاثبات ثم تحصل نفيها عنه فيجيء دواعيه
بالمعارضة فيلتفت اليه فيبعده عنه وهكذا الى ان يتوقف عن معارضته باذن سبحانه وتعالى
هذا ملخص بياني في حد الاشكال فتم ثم اعلم ان الفرق بين العلم والظن يعني الاعتقاد الراجح
الذي لا يمنع النقيض ان الاعتقاد يكون تارة بحيث لا يكون معه احتمال النقيض اصلا كما في قولنا

الكل اعظم من الجزء

الكل اعظم من الجزء وتارة بحيث يكون معه احتمال ضعيف لا يلتفت اليه ارباب العقول كما في بعض الضروريات
وتارة الى ما هو اقوى منه كما في العاديات وتارة الى ما هو اقوى منه كما في بعض الاخبار المحفوفة بالقرينة
العلمية وهكذا الى ان ينتهي الى الاحتمال المساوي كما في صورة الشك والعلم هو الاعتقاد الراجح الذي
لا يكون معه احتمال يوجب اضطراب النفس بالنسبة الى ارباب العقول القويمة والاذهان
السليمة الطالبين لما في الواقع ونفس الامر ومن ارباب الوسوسة ومن لا يبالي بشأن الواقع ونفس
الامر ويعتمد كلما اسمعه من غيره ويكتفي بالامارات الضعيفة والظن هو الاعتقاد الذي يكون معه اضطراب
النفس بالنسبة الى ارباب العقول والاذهان المستقيمة وهو ايضا على مراتب واكثر اطلاقاته على بعض
مراتب الظن ببعض مراتب العلم والله الهادي فتم واما الظن فعلى ما نظمه من الجوهري يعني
الحدس قال الظن يعني الحدس وقد يوضع موضع العلم قال دريد بن الصمة فقلت لهم ظنوا بالفي
مدجج سراتهم في الفارسي المسرد اي استيقنوا وانما خوفهم بعدوه باليقين لا بالشك وقال في
تعريف الحدس الحدس الظن والتخمين يقال هو يحدس بالكسر اي يقول شيئا برايه وفي النهاية
له قوله تم ما انزل الله بها من سلطان ان يتبعون الا الظن وما تهوى الانفس وقوله فتم قل هل
عندكم من علم فتخرجوه لنا ان تتبعون الا الظن وان انتم الا تخرصون الخرص يعني الكذب قال الجوهري
الخراص الكذاب وقد خرص يخرص بالضم خرصا وتخرص اي كذب وقد استعمل في الكتاب الحميد
في الاعتقاد الراجح الذي لا يمنع من النقيض وهو الذي استقر عليه بعض الاصطلاحات ففي قوله
فتم فلا جناح عليهما ان يتراجعا ان ظنا ان يقيما حدود الله قال الشيخ الطبرسي ره ولم يقل
ان علما لان اليقين مغيب عنهما لا يعلمه الا الله وللاعتقاد الجازم الحق ففي قوله فتم الاعلى
الذين يظنون انهم ملاقوا ربهم وانهم اليه راجعون وقال الذين يظنون انهم ملاقوا ربهم
قال الامام الرازي في تفسيره الكبير وانما اطلق لفظ الظن على العلم ههنا لوجهين الاول
الثاني
التغيير معنى ان علم اكثر الناس في الدنيا بالاضافة الى علمه في الآخرة كالظن في جنب العلم

ان العلم الحقيقي في الدنيا لا يكاد يحصل الا للنبيين والصديقين الذين ذكرهم الله في قوله الذين
امنوا بالله ورسوله ثم لم يرتابوا واعلم ان الظن ان كان عن امارة قوية قبل ومدح وعليه مدار
اكثر احوال هذا العالم وان كان عن امارة ضعيفة ذم كقوله تعالى ان بعض الظن اثم وان الظن لا يغني
من الحق شيئا انتهى والاعتقاد الجازم الباطل الذي ليس عليه دليل ففي قوله تعالى وما يتبع اكثرهم
الا ظنا ان الظن لا يغني من الحق شيئا قال الشيخ الطبرسي ره كان قولهم لا يستند الى دليل [illegible] ومنه
قوله تعالى وما خلقنا السماء والارض باطلا ذلك ظن الذين كفروا والظاهر ان المراد بالظن
في اكثر الايات المتضمنة لذمه ذلك وقد عبر الله عنه بعدم العلم كما في قوله تعالى وقالوا اتخذ
الله ولدا سبحانه هو الغني له ما في السموات والارض ان عندكم من سلطان بهذا اتقولون
على الله ما لا تعلمون قال الشيخ الطبرسي ره اي ما عندكم حجة بهذا القول وهذا نفي عنهم الحجة
وجعلهم غير عالمين فدل ذلك على ان كل قول ليس عليه برهان فهو جهل ليس بعلم وفي
اثبات المصطلح ففي قوله تعالى واذا قيل ان وعد الله حق والساعة لا ريب فيها قلتم ما ندري
ما الساعة ان نظن الا ظنا وما نحن بمستيقنين وحمل عليه الشيخ ره في قوله تعالى ومنهم اميون
لا يعلمون الكتاب الا اماني وان هم الا يظنون حيث قال اي يشكون وهم متمكنون من العلم
والظن ان المراد به الجزم الباطل بدلالة الاستثناء والاماني التي تكون عبارة عن الاكاذيب على
الكتاب الذي نفي علمه عنهم فانه يستفاد منه انهم يعلمون الاماني اي يجزمونه فاذا كانوا
جازمين بها لا يصح ان يقال انهم ظانين بها الا ان يقال ان متعلق ظنهم انما هو الكتاب
وهو خلاف الظاهر ومنه قوله تعالى وان الذين اختلفوا فيه لفي شك منه ما لهم به من علم
الا اتباع الظن وما قتلوه يقينا فانه لو لم يكن الظن بمعنى الشك لكان معنيه منافيا للبعض
وقد استعمل فيه في الحديث ايضا وهو ما رواه الشيخ ره في الصحيح عن زرارة في حديث طويل
فان ظننت انه اصابه اي اصابه الجسد الثوب ولم اتيقن ذلك فنظرت ولم ار شيئا

ثم صليت فرايت فيه

ثم صليت فرايت فيه قال تغسله ولا تعيد الصلوة قلت لم ذلك قال لانك كنت على يقين ثم شككت فليس
ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك ابدا الحديث ثم ان السائل [illegible] وقال ثم في التفصيل ثم شككت الخ
ان يقال ان الشك استعمل في الظن والاول موافق لما قاله الجوهري ان الشك خلاف اليقين وان العلم
دون والثالث لما عرفت والثاني موافق لما اختاره الفقهاء واما القراين التي يدعيها بعض الاجلة
من الاخباريين اعني المحدث القاسم الاسترابادي ره قراين تدل على صدور الاخبار المودعة في الكتب الاربعة
او بعضها عن اهل العصمة عليهم السلم وقطعية دلالتها فيجيئ ايراد ما [illegible] وبعضها [illegible] افكاره
فيه من عدم تغيير في النقل والحكاية بحذف او نقل بالمعنى [illegible] في الفوائد المدنية
الصواب عندي مذهب قدماء الاخباريين وطريقتهم اما مذهبهم فهو انه لا يحتاج الى الاجماع في يوم
القيمة عليه وكلها قطعية من قبله تعالى حتى ارش الخدش وان كثيرا ما جاء النبي صلعم من الاحكام وما
يتعلق بكتاب الله وسنة نبيه من نسخ وتقييد وتخصيص وتاويل مخزون عند اهل العترة الطاهرة
عم وان القرآن في الاكثر ورد على وجه التعمية بالنسبة الى اذهان الرعية وكذلك كثير من السنن النبوية
ثم ولذلك لا سبيل لنا فيما لا نعلمه من الاحكام النظرية الشرعية اصلية كانت او فرعية الا السماع من الصادقين
عليهما السلم وانه لا يجوز استنباط الاحكام النظرية من ظواهر كتاب الله ولا ظواهر السنن النبوية
ما لم يعلم احوالهما من جهة اهل الذكر عليهم بل يجب التوقف والاحتياط فيهما وان المجتهد في نفس احكامه
تعالى ان اخطأ كذب على الله وافترى وان اصاب لم يوجر وانه لا يجوز القضاء ولا الافتاء الا بقطع
ويقين ومع فقده يجب التوقف وان اليقين المعتبر فيهما قسمان يقين متعلق بان هذا حكم الله
في الواقع ويقين متعلق بان هذا ورد عن معصوم فانهم عم جوزوا لنا العمل به قبل ظهور الحكم القائم
عم وان كان وروده في الواقع من باب التقية ولم يحصل لنا الظن بما هو حكم الله تعالى في الواقع وفقد
الثانية متواترة عنهم عليهم السلم حتى نهاية المعتبر من اليقين في البابين ما يشمل اليقين العادي وقد
ينبغي تحصيل ما هو اقوى منه من افراد اليقين وباب اليقين العادي باب واسع تشهد بذلك

[illegible] ثم ان السبيل [illegible] الاحكام [illegible] عن الصادقين عليهما السلم [illegible] عدم جواز استنباط الاحكام النظرية من ظواهر الكتاب والسنة النبوية [illegible]

اللبيب الفطن الفقيه والأصوليين بنوا على هذا الباب كثيرا من قواعدهم كحجية الإجماع وكذا المتكلمين
وإن شئت أن تعلمه كما علمنا فانظر إلى الشرح العضدي للمختصر الحاجبي وإلى شرح المواقف والمقاصد
وغيرها فائدة كان المتعارف بين قدمائنا وفي كلام الأئمة عليهم السلام الوارد في كلام الصاحب
عم وفي غيرهم جواز الاعتماد على خبر الثقة ومن المعلوم أن النسبة بين الثقة في الأخبار وبين
العدالة التي اعتبر العلامة ره ومن وافقه من أصحابنا رضوان الله عليهم على وفق العامة عموم من وجه
وصرح بذلك الشهيد الثاني ره في بعض تصانيفه في جواز الاعتماد على خبر البالغ الثقة في استبراء
الجارية ووقع هذا الإطلاق في صحيحة عمر بن يزيد في باب الشهادة وصرح رئيس الطائفة في كتاب
الفهرست بأن كثيرا من أصحاب الأصول كانوا ينتحلون المذاهب الفاسدة وكانت كتبهم معتمدة
وصرح في كتاب العدة بأنه يجوز العمل بخبر الثقة في الرواية وإن كان فاسد المذهب أو فاسقا
بجوارحه وفيه أولا أنه ره قال في مقام دفع الإيراد أنه يجوز العمل بخبر الثقة الذي علم من اعتقاده
تمسكه بالدين وتحرجه عن الكذب ووضع الحديث وأن هذه طريقة جماعة عاصروا الأئمة عليهم السلم
ثم فعلوا ونقول فيه أولا أن ذلك لا يدل على أن مذهبه ذلك وثانيا أنه لو دل فإنما يدل على
جواز العمل بخبر جماعة مخصوصة وثالثا أنه قدس سره ذكر ذلك الجواب والثاني أي الجواب الثاني أن
جميع ما يرويه هؤلاء إذا اختص بروايته لا يعمل به وإنما يعمل به إذا انضاف إلى روايتهم رواية
من هو على الطريقة المستقيمة والاعتقاد الصحيح هذا ما في الاستشهاد بما في العدة وليس عندي الفهرست
ولعله على وفق ما في الكافي في باب تسمية من رآه عليه السلام محمد بن عبد الله ومحمد بن يحيى
جميعا عن عبد الله بن جعفر الحميري قال اجتمعت أنا والشيخ أبو عمرو رحمه الله عند أحمد بن إسحق
فغمزني أحمد بن إسحق أن أسأله عن الخلف فقلت له يا أبا عمرو قد أخبرني أبو علي أحمد بن إسحق عن
أبي الحسن الهادي عليه السلام قال سألته وقلت من أعامل أو عمن آخذ وقول من أقبل فقال له العمري
ثقتي فما أدى إليك عني فعني يؤدي وما قال لك عني فعني يقول فاسمع له وأطع فإنه الثقة



المأمون وأخبرني أبو علي أنه سأل أبا محمد عم عن مثل ذلك فقال له العمري وابنه ثقتان فما أديا إليك عني فعني
يؤديان وما قالا لك فعني يقولان فاسمع لهما وأطعهما فإنهما الثقتان المأمونان فهذا قول إمامين قد
مضيا فيك قال فخر أبو عمرو ساجدا وبكى ثم قال سل فقلت له أنت رأيت الخلف من بعد أبي محمد عليهما السلم
فقال إي والله ورقبته مثل ذا وأومأ بيده والحديث طويل نقلنا منه موضع الحاجة وفيه إشعار في السؤال
والاستشهاد دلالة على أن خبر الثقة لا يفيد العلم والقطع وأن الجواب لا يدل على أن أكثر من أن كلام
العمري حجة شرعية عنه وكذا ابنه شهادة ثم بالوثاقة وأمره عم بالسماع والإطاعة لهما ولكلام
يدل على أن خبر كل ثقة يفيد العلم حتى من لم يكن إماميا وكلمة وثاقته مستند إلى المشاهدة
المفيدة للظن بالوثاقة فإن قلت إن العلة المنصوصة توجب التعدي قلت هو مسلم وإنما أفاد
الرواية إنما هو عليه إلى وثاقته أو إلى فقهه لأن الحفاظ يحفظ أسامي بما في نفس الأمر وهو ما كان عالما
به فإذا قطعنا بما هو مراده عم بالوثاقة وعلمنا تحققها في شخص يسمع له ويطيعه ونقول ثانيا
سابقا أنه لو كان خبر الثقة موجبا للقطع والعلم لما احتاج في جواز التمسك به إلى التمسك
بكلامه عم وغيره من كلام القدماء لأن حجية خبر العلم القائم بالعلم فلو احتاج العلم إلى العلم
يلزم احتياج الشيء إلى نفسه مع أنه يلزم منه أن يكون حجية ذلك العلم أيضا محتاجة إلى العلم
أخرى وهكذا فإما أن يلزم الدور أو التسلسل ولو احتاج إلى غيره يلزم الدور فتم والتصريح بأنه
لا يعتمد في باب الرواية إلا على رواية الثقة وقع في أحاديث كثيرة وثالثا أقول ما أفاده الشيخ قدس سره
في غاية الجودة لأن خبر الثقة في الرواية فرد من أفراد الخبر المحفوف بالقرينة الموجبة للعلم والقطع
وكأن هذه الدقيقة كانت منظورة لقدمائنا في العمل بخبر الواحد الثقة وغفل عنها المتأخرون لعدم تحريرهم
في تحقيق طريقة قدمائنا ووقعوا في حيص بيص حتى نسب العلامة قدس سره إليهم أنهم كانوا يعتمدون
في عقائدهم الدينية على مجرد خبر الواحد الظني العدالة كما ينبغي أن يحقق هذه المباحث واسأل الموفق
للصواب وإليه المرجع والمآب وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم والعجب

من يدعي انه لا يحصل العلم الا بقول المعصوم ع ويمكن افادة الاسناد كل له انه يدعي العلم فيما لا يكون مستندا
اليه ع بل انما يكون مستندا الى الظن والتخمين فتدبر واما طريقتهم فهي انهم لم يعتمدوا فيما ليس من ضروريات
الدين من المسائل الكلامية والاصولية والفقهية وغيرها من الامور الدينية الا على الاخبار الصحيحة الصريحة
المروية عن العترة الطاهرة عليهم السلم ومعنى الصحيح عندهم مغاير لما اصطلح عليه المتاخرون من اصحابنا
على وفق اصطلاح العامة ولهم العلامة ره على ما يحكى نقله عن بعض اصحابنا فان معناه عندهم ما علم
علما قطعيا وروده عن المعصوم ع ولو كان من باب التقية وفيه نظر لكنه ابعد مما قال الفاضل المدقق
الشيخ الحسن ره كما يأتي ان مرادهم منه الثبوت او الصدق وقد نقل المحقق الشيخ البهائي ره كما يأتي في القسم ان المتعارف
بينهم اطلاق الصحيح على كل حديث اعتضد بما يقتضي اعتمادهم عليه او اقترن بما يوجب الوثوق
والركون اليه وانت خبير بعدم جواز الاكتفاء بالعدل الواحد في الموضوعات سيما اذا كان من الجهتين سيما
اذا كان معارضا بالاخر فتدبر وباصطلاح القدماء تكلم السيد الامام العلامة والقدوة الهمام الهمام سيد
المتكلمين وسند الفقهاء الاصوليين السيد الاجل المرتضى ره في جواب المسائل التبانيات المتعلقة
بالاخبار الاحاد حيث قال ان اكثر اخبارنا المروية في كتبنا معلومة مقطوع على صحتها اما بالتواتر
من طريق الاشاعة والاذاعة او بامارة وعلامة دلت على صحتها وصدق رواتها فهي موجبة
للعلم مقتضية للقطع وان وجدناها مودعة في الكتب بسند مخصوص من هذا الكلام نقله صاحب المنتقى
في اوائل كتابه عن السيد المرتضى ره وقد نقله في معالمه ايضا حيث قال مع ان السيد قد اعترف في
جواب المسائل التبانيات بان اكثر اخبارنا المروية في كتبنا معلومة مقطوع على صحتها اما بالتواتر
او بامارة وعلامة دلت على صحتها وصدق رواتها فهي موجبة للعلم مقتضية للقطع وان وجدناها
مودعة في الكتب بسند مخصوص من طريق الاحاد انتهى ويتوجه عليه ره مضافا الى ما اوردناه سابقا
في اواخر الدليل السادس انه لو كان خبر الثقة في الرواية مفيدا للقطع والعلم لم صار من
شعار الشيعة كما ادعاه المرتضى ره من ان اصحابنا لا يعملون باخبار الاحاد فان المخالفين انهم يتمسكون
بعلوم

في التمسك باخبار الثقة

من التمسك باخبار الثقة في الرواية فلم عدلوا عنه والصادقون ع لا تبين لهم العلم مع امكانه وتمسك بالظن ولئن
باتي عنه كلام الشيخ الذي نقلناه عن العدة في جواب كلامهم فان قيل ما انكرتم ان يكون الذين اشرتم
اليهم لم يعملوا بهذه الاخبار بمجردها بل انما عملوا بها لقرائن اقترنت بها الى آخره والجمع بينه وبين ما نقل يعملوا
عنه ابن ادريس ره من ان خبر الواحد اذا كان عدلا فغايته ما يقتضيه الظن بصدقه كما عرفت ان المراد
بالامارة والعلامة غير ثقة الراوي ومايلائم المشابهة من العلامة والامارات فلا يكون خبر الثقة فردا
من افراد الخبر المحفوف بالقرينة الموجبة للعلم والقطع كما هو مدعاه ره ولاجل ذلك قال وكان هذه
الطريقة الى آخره بلفظ كان وكذلك عمل علماؤنا الاخباريين شيخنا الصدوق محمد بن بابويه ره تكلم
باصطلاح القدماء حيث قال في اول كتاب من لا يحضره الفقيه ان كل ما ذكرته فيه صحيح وحجة بيني
وبين ربي قصد وفيه انه قال في اول الفقيه ولم اقصد فيه قصد المصنفين في ايراد جميع ما رووه بل
الى ايراد ما افتي به واحكم بصحته واعتقد فيه انه حجة فيما بيني وبين ربي تقدس ذكره وتعالت قدرته وجميع
ما فيه مستخرج من كتب مشهورة عليها المعول واليها المرجع مثل كتاب حريز وغيرها من الاصول
والمصنفات التي طرقي اليها معروفة في فهرست الكتب التي رويتها عن مشايخي واسلافي رضي الله عنهم
وبالغت في ذلك جهدي مستعينا بالله ومتوكلا عليه ومستغفرا من التقصير انتهى كلامه اعلى
الله مقامه وهو لا يدل على انه يعلم علما قطعيا ان جميع ما رواه فيه صادر عن المعصوم ع بل انما يدل على
انه يحكم بصحة ما فيه ويفتي به ويعتقد فيه انه حجة فيما بينه وبين الله وهو بعينه طريقة المجتهدين رضي
الله عنهم من الحكم بصحة فتاويهم واعتقادهم انه حجة فيما بينهم وبين الله ومما يدل على ان حكمه رحمه الله
بالصحة واعتقاده فيه مبني على اجتهاده قوله ره آخر كلامه ومستغفرا من التقصير ومما يدل على انه لم يرد
بالصحيح ما علم علما قطعيا وروده عن المعصوم ع انه قال في الاكمال والفضل مبذول بين اخبارنا
فهم م واخبارهم هو ان الاخبار لا يوجب العلم حتى يكون في طرفيه وواسطته ثم يجمعون العدد الذي
اخبروا او ما اشبه به انه قال فيه ايضا مسنده الحوى يقال لهم اذا كان الخبر المتواتر يجب رواه

والائمة وكان خبر الواحد من العترة كخبر الواحد من الائمة يجوز على الواحد منهم من تعمد الباطل
السهو والزلل ما يجوز على الواحد من الائمة وما ليس في الخبر المتواتر ولا خبر الواحد فسبيله عندكم
وكان يجوز على المتاول لحكم ما يجوز على المتاول من الائمة ففي اي وجه صارت العترة حجة وبدله علية
انتهى ما نقلناه عنه في الحاشيه وكذلك الامام ثقة الاسلام محمد بن يعقوب الكليني قدس سره تكلم
باصطلاح القدماء حيث ذكر في اول كتاب الكافي ما محصله انه صنفه لان يرفع به اشكال الغير
في الاحكام بسبب اختلاف الروايات وعدم تمكنه من التميز بين الصحيح منها وغير الصحيح منها ولا
يكتفي به المتعلم والمسترشد ويأخذ منه معالم دينه بالاثار الصحيحة عن الصادقين عليهم السلام وسنن
لذلك لم يذكر في كتابه هذا قاعدة بها نميز بين الحديث وغيره فعلم ان كل ما فيه صحيح فانه لو كان
من صحيح وغير صحيح لزاد الاشكال والحيرة ولما جاز اكتفاء المتعلم واخذ المسترشد منه والقوم من
المعلومة عند من تتبع كتب الاخبار والرجال ان الاصول الصحيحة والاحاديث المعتمد عليها كانت
في زمن الامام ثقة الاسلام محمد بن يعقوب الكليني قدس سره ممتازة عن غيرها ومن المعلوم انه لم
من شانه ان يجمع بينهما في كتاب واحد في مقام الهداية والارشاد من غير نصب علامة مائزة وذلك
ظن الذين لا يوقنون لا اعلم مراده من قوله ذلك ظن الذين لا يوقنون عفى الله عنه ان كان ظنه ظن
السوء دون سلمه لانه ان محمد الاسلام والايمان ره قال في الكافي وذكرت ان اشياء بينها لاختلاف
ان امورا قد استشكلت عليك لا تعرف حقائقها لاختلاف الرواية فيها وانك تعلم ان اختلاف
الرواية فيها لاختلاف عللها واسبابها وذكرت انك لا تجد بحضرتك من تذاكره وتفاوضه ممن
تثق بعلمه فيها الى ان قال وانك تحب ان يكون عندك
كتاب كاف يجمع من جميع فنون الدين ما يكتفي به المتعلم ويرجع اليه المسترشد ويأخذ منه من يريد علم
الدين والعمل به بالاثار الصحيحة عن الصادقين عليهم السلام والسنن القائمة التي عليها العمل وبها يؤدى
فرض الله وسنة نبيه صلى الله عليه واله وقلت لو كان ذلك رجوت ان يكون ذلك سببا يتدارك

الله بمعونته وتوفيقه اخواننا واهل ملتنا ويقبل بهم الى مراشدهم فاعلم يا اخي ارشدك الله انه لا
يسع احدا تمييز شيء مما اختلف الرواية فيه عن العلماء عليهم السلام برأيه الا على ما اطلقه العالم عليه السلام
بقوله اعرضوها على كتاب الله عز وجل فما وافق كتاب الله عز وجل فخذوه وما خالف كتاب الله
فردوه وقوله دعوا ما وافق القوم فان الرشد في خلافهم وقوله خذوا بالمجمع عليه فان المجمع عليه لا ريب
فيه ونحن لا نعرف من جميع ذلك الا اقله ولا نجد شيئا احوط ولا اوسع من رد علم ذلك كله الى
العالم وقبول ما وسع من الامر فيه بقوله بايما اخذتم من باب التسليم وسعكم وقد يسر الله وله الحمد تأليف
ما سألت وارجو ان يكون بحيث توخيت فمهما كان فيه من تقصير فلم تقصر نيتنا في اهداء النصيحة انتهى
كلامه اعلى الله مقامه ونور الله ضريحه وفيه انه اعتقد ره ان تميز الصحيح الصادر عن المعصوم ع من غيره
اذا التبس الامر بالرأي والاجتهاد بحيث يوافق الواقع لا يسع احدا ولكن اذا علمنا بما ورد عن الصادقين
عليهم السلام في العلاج من الروايات الثلثة كنا اخذين بقولهم عليهم السلام من هذه الجهة ودعوانا
انه اذا كانت الاخبار صحيحة صادرة عنهم عليهم السلام ولم يكن بينها معارضة ولم يعارضها خبر
اخر فالعمل ممنوع ثم لم يكتف به وقال فلا نعرف من جميع ذلك الا اقله الى اخر وهو لا يدل الا
على صحة بل انما يدل على خلافه سواء قلنا ان المراد بالعالم معناه الظاهر او المعصوم ع كما هو الظاهر
اما اذا قيل ان المراد بالعالم غير المعصوم ع فظاهر واما اذا قيل ان المراد به المعصوم عليه السلام فلانه
قال لا يمكن التميز بين الصحيح وغير ما يكون كلامه ع ونحن نميزه بالرأي لا بالروايات الثلثة وانه
قد رد علم ذلك الى العالم ع فانه تميز بين الصحيح وغيره والاخذ بقوله ع بايهما اخذتم من باب
وسعكم وظاهر ان بالاخذ به لا يرتفع الاشكال والحيرة في غير الصحيح من غيره بل انما يرتفع الحيرة
في العمل به في الفروع دون الاصول ثم دعوى ره فذلك منه ره من جهة اجتهاده ومما يدل على
التمييز بين الصحيح وغيره في زمانه ره لم يكن ظاهرا معلوما بل كان محتاجا الى الاجتهاد فيه قوله
ره وارجو ان يكون بحيث توخيت فمهما كان فيه من تقصير فلم تقصر نيتنا في اهداء النصيحة

اذ اقر بنا ذلك فلا باس ان نذكر كلام العلامة المجلسي ره في مرآة العقول فانه لا يخلو عن فائدة وقد
اطلعنا عليه بعد ما حررنا ذلك قال في ذيل قوله ره بالآثار الصحيحة استدل به الاخباريون على
جواز العمل بجميع اخبار الكافي وكونها صحيحة وان الصحة عندهم غير الصحة باصطلاح المتأخرين
ودعوى ان حكمهم بالصحة لا يقصر عن توثيق الشيخ او النجاشي او غيرهما رجال السند بل ادعى بعضهم
ان الصحة عندهم بمعنى التواتر وقد فصلنا القول فيه في المجلد الاخر من بحار الانوار وخلاصته فصلنا
القول في ذلك والحق فيه عندي ان وجود الخبر في امثال تلك الاصول المعتبرة مما يورث جواز العمل به
لكن لا بد من الرجوع الى الاسانيد لترجيح بعضها على بعض عند التعارض فان كون جميعها معتبرا
لا ينافي كون بعضها اقوى واما جزم بعض المجازفين بكون جميع الكافي معروضا على القائم ع لكونه
في بلدة السفراء فلا يخفى ما فيه على ذي لب نعم عدم انكار القائم عليه السلام واباؤه عليهم السلام عليه
وعلى امثاله في تأليفاتهم ورواياتهم مما يورث الظن المتاخم للعلم بكونهم عليهم السلام راضين بفعلهم
ومجوزين للعمل باخبارهم وقد في ذيل قوله هو لا نعرف من جميع ذلك الا اقله اي اقل ذلك الجميع والمعنى
انا لا نعرف من افراد التمييز الحاصل من جهة تلك القوانين المذكورة الا الاقل اي لا نعرف من جميع ذلك
المذكور من القوانين الثلثة الا الاقل والحاصل ان الاطلاع على تلك الاصول والتوسل بها في رفع الاختلاف
بين الاخبار مشكل اذ العرض على الكتاب موقوف على معرفته وفهمه ودونه خرط القتاد واكثر
الاحكام لا يستنبط ظاهرا منه واما اقوال المخالفين فان الاطلاع عليها مشكل لاكثر المحصلين ومع
الاطلاع عليها قلما يوجد مسئلة لم يختلفوا فيها ومع اختلافهم لا نعرف ما يخالف الحق منهم ما كان
اشهر واقوى عند القضاة والحكام في زمان من صدر عنه الخبر وهذا يتوقف على تتبع تام لكتب
المخالفين واقوالهم لا يتيسر لكل احد واما الاخذ بالمجمع عليه فان المراد به ما اجمع على الافتاء به كما فهمه
اكثر المتأخرين فالاطلاع عليه متعسر بل متعذر الا ان يحمل على الشهرة فيهما وان لم يكن حجة في نفسها
لكن يمكن كونها مرجحة لبعض الاخبار المتعارضة لكن يرد عليه ان الفتوى لم يكن شائعا في تلك الازمنة

السالفة بل كان مدارهم

السالفة بل كان مدارهم على نقل الاخبار وكانت تصانيفهم مقصورة على جمع الاخبار وروايتها وتدوينها
وان كان المراد به الاجماع في النقل والرواية وكونه في الاصول المعتبرة كما هو الظاهر من دابهم لهذا الفقيه
ما تعسر الاطلاع عليه ويتوقف على تتبع كل الاصول المعتبرة فظهر ان ما ذكره ره من قوله ما يعرف من ذلك
في كلامه محتمل وجهين الاول انه لما كان الاطلاع عسرا والانتفاع بها اكثر يا ينبغي تركها و
الاخذ بالتخيير وهذا هو الظاهر من كلامه فيرد عليه ان ذلك لا يصير سببا لتركها انما يكون الرجوع اليها مع
وجودها في الاخبار المعتبرة والثاني ان يكون المراد ان الانتفاع بقاعدة التخيير اكثر والانتفاع بغيرها اقل
ولا بد من العمل بها جميعا في مواردها وهذا صحيح لكنه بعيد من العبارة ويؤيد الاول تركه ره ايراد
الاخبار المتعارضة واختيار ما هو اقوى عنده وفيه ما فيه ولهذا رجح بعض المعاصرين بانه انما فصل ذلك
برخصة الامام ع وقد عرفت ما فيه والمستند جزء التخيير وطريق الجمع بينه وبين مقبولة عمر بن حنظلة
فيأتي بعض الوجوه فيهما في باب اختلاف الحديث ان شاء الله تعالى وتمام القول فيهما موكول الى في باب الاختلاف
كتابنا الكبير وقال في باب اختلاف الحديث في ذيل الحديث السابع ثم اعلم انه يمكن دفع
الدور سرا بين الخبرين بوجوه الاول ان يكون الارجاء في الحكم والفتوى والتخيير فيما اذا لم يكن
لهذا الزمان الثالث ان يكون الارجاء في المعاملات والتخيير في العبادات ان بعض اخبار التخيير
ورد في المعاملات الرابع ان يخص الارجاء بما لا يكون مضطرا الى العمل باحدهما والتخيير مضطرا ع
بما اذا لم يكن له بد من العمل باحدهما ويؤيده ما رواه الطبرسي ره في كتاب الاحتجاج عن سماعة بن
مهران قال سألت ابا عبد الله ع قلت يرد علينا حديثان واحد يأمرنا بالاخذ به والاخر ينهانا
عنه قال لا تعمل بواحد منهما حتى تلقى صاحبك فتسأله قلت لا بد من ان نعمل باحدهما قال خذ
بما فيه خلاف العامة الخامس ان يحمل الارجاء على الاستحباب والتخيير على الجواز وروى الصدوق
ره في كتاب عيون اخبار الرضا ع عن ابيه ومحمد بن الحسن بن الوليد عن سعد بن عبد الله عن محمد
بن عبد الله المسمعي عن احمد بن الحسن الميثمي عن الرضا ع في حديث طويل ذكر في آخره وان رسول

الله صلى الله عليه وآله نهى عن اشياء ليس نهي حرام بل اعافة وكراهة وامر باشياء ليس امر فرض ولا
واجب بل امر فضل او رجحان في الدين ثم رخص في ذلك للمعلول وغير المعلول فما كان عن رسول الله
صلى الله عليه وآله نهي اعافة او امر فضل فذلك الذي يسع استعمال الرخص فيه اذا ورد عليكم عنا فيه
الخبر باتفاق يرويه من يرويه في النهي ولا ينكره وكان الخبران صحيحين معروفين باتفاق الناقلة فيهما يجب
الاخذ باحدهما او بهما جميعا او بايهما شئت واحببت موسع ذلك لك من باب التسليم لرسول الله
صلى الله عليه وآله والرد اليه والينا وكان تارك ذلك من باب العناد والانكار وترك التسليم لرسول الله
صلى الله عليه وآله مشركا بالله العظيم فما ورد عليكم من خبرين مختلفين فاعرضوهما على كتاب الله
فما كان في كتاب الله موجودا حلالا او حراما فاتبعوا ما وافق الكتاب وما لم يكن في الكتاب فاعرضوه
على سنن رسول الله صلى الله عليه وآله فما كان في السنة موجودا منهيا عنه نهي حرام او مأمورا به عن رسول الله
صلى الله عليه وآله امر الزام فاتبعوا ما وافق نهي رسول الله صلى الله عليه وآله وامره وما كان في السنة نهي اعافة
او كراهة ثم كان الخبر الآخر خلافه فذلك رخصة فيما عافه رسول الله صلى الله عليه وآله وكرهه ولم يحرمه فذلك الذي يسع
الاخذ بهما جميعا او بايهما شئت وسعك الاختيار من باب التسليم والاتباع والرد الى رسول الله
صلى الله عليه وآله وما لم تجدوه في شيء من هذه الوجوه فردوا الينا علمه فنحن اولى بذلك ولا تقولوا فيه بآرائكم
وعليكم بالكف والتثبت والوقوف حتى يأتيكم البيان من عندنا ومن هذا الخبر يظهر وجه جمع آخر انتهى
وكذلك رئيس الطائفة قدس سره يتكلم باصطلاح القدماء حيث ذكر في اوائل الاستبصار موافقا لما
صرح به في كتاب العدة كما حققه المحقق داماد في اصوله وفي اوائل المعتبر ما محصله ان اخبار
كتب قدمائنا التي كانت متداولة بينهم وكانوا مجمعين على ورودها عن المعصومين عليهم السلام لا تخرج عن
اقسام ثلثة من جملتها ما يكون مضمون الخبر متواترا ومن جملتها ما يكون احدى القرائن الموجبة للعلم
بصحة مضمون الخبر موجودة ومن جملتها ما لا يكون هذا ولا ذاك وان القسم الثالث ينقسم الى اقسام
من جملتها خبر انعقد اجماعهم على نقله عنهم ثم بمعنى انهم لم ينقلوا عنهم عليهم السلام في بابه اياه او ما يوافقه

[illegible]

ومن جملتها خبر ليس كذلك لكن انعقد اجماعهم على صحته يعني وروده عن المعصوم عليه السلام مع قيد عدم ظهور
مانع شرعي من العمل به وان كل خبر عمل به في كتاب الاخبار وغيرها من الكتب لا يخرج عن الاقسام
المذكورة وفيه انه لم يعمل بكلها وهو في اوائل الاستبصار وهو كما سيجيء بعينه ما وجد عليه ولم اطلع على
بالنسبة الى المحقق ره ويتوجه عليه انكم ان جعلتم القسم ما كانوا مجمعين على وروده عن المعصوم عليه السلام
لا وجه لجعل بعض اقسامه ما انعقد اجماعهم على صحته وروده عن المعصوم عليه السلام ثم على تقدير تسليم ان الجمع
الاستبصار والتهذيب كذلك فمن اين ظهر ان كل خبر في غيرهما من الكتب لا يخرج عن الاقسام المذكورة
ايضا فنقول ان الذي عماه ان الشيخ ره اطلق الصحيح على ما هو معلوم الصدور عن المعصوم عليه السلام ولم يستفد ذلك
من تقريره ره وكذلك المحقق الحلي ره يتكلم باصطلاح القدماء في العبارة التي تقدم نقلها من كتاب المعتبر
حيث قال والتوسط اصوب فما قبله الاصحاب ودلت القرائن على صحته عمل به وما اعرض عنه الاصحاب
او شذ يجب اطراحه وانت خبير بان قوله والتوسط اصوب الى آخره لا بد ان يتبين من
ان الصحيح عنده ما علم قطعا وروده عن المعصوم عليه السلام ثم نظهر منه ان ما دلت القرائن على صحته
عمل به والمقصد الظاهر ان المراد بالقرائن القرائن التي ذكرها الشيخ ره في اوائل الاستبصار لا ما يكون
من قبيل نقله او ادعى كما زعمه ذلك الفاضل الاخباري ره وغاية الامر قال بعد ذلك واما القرائن
فلو فيها حجة بانفرادها فائدة للمتأخرين ايرادات كثيرة في باب العمل بخبر الواحد على رئيس الطائفة
قدس سره فاورد بعضها على ما ذكره في اوائل الاستبصار وبعضها على ما ذكره في كتاب التهذيب
وبعضها على ما ذكره في كتاب العدة ومن جملة تلك الايرادات التناقض والاضطراب ومن اورد
الشهيد الثاني قدس سره في شرح رسالته في دراية الحديث وبعد ما وجهها جزاه ما ذكره المحقق
الحلي ره قدس سره في تحقيق كلام رئيس الطائفة قدس سره وما ذكرناه من زيادات وتوضيحات من قبلنا
لا يبقى مجال لهذه الايرادات اقول ما اورده الشهيد ره في شرح الدراية ان الاصحاب اختلفوا
في العمل بالحسن فمنهم من عمل به مطلقا كالصحيح وهو الشيخ ره على ما يظهر من عمله وكل من اكتفى في العدالة

[illegible]

نظام الاسلام ولم يشترط ظهورها ومنهم من رده مطلقا وهم الاكثرون حيث اشترطوا في قبول
الرواية الايمان والعدالة كما قطع به العلامة في كتب الاصولية وغيره والعجب ان الشيخ شرط
ذلك ايضا في كتب الاصول ووقع له في الحديث وكتب الفروع الغرائب فتاره يعمل بالخبر الضعيف
مطلقا حتى انه يخصص به اخبارا كثيرة صحيحة حيث تعارضه باطلاقها وتارة يصرح برد الحديث لضعفه
واخرى يرد الصحيح معللا بانه خبر واحد لا يوجب علما ولا عملا كما هي عبارة المرتضى انتهى وما اورد
عليه انه قد رد صاحب المعالم في حاشيته على ابن ادريس في سرائره من الامام سديد الدين الحمصي
في مناقشته للشيخ في كلام ذكره في العدة يتعلق باخبار الاحاد وصورة الكلام الذي حكاه الحمصي
عن الشيخ يقتضي المصير الى العمل بخبر الواحد المجرد الا ان في جملة الكلام امورا تخالف المعروف
من قاعدة الشيخ التي بناء عليها في كتابي الاخبار فكان رايه في العدة مخصوص بذلك الكتاب
اختاره في غيره يخالف لذلك هو الغالب في طريقه فما اشار الى اختلاف المذاهب وقد اشار ابن ادريس
الى طرف من المخالفة التي اشرنا اليها وبالغ في التعجب من ذلك وهذا بعض لفظه ما رايت العجب
ممن يذهب الى هذا في مسائل خلافه وفي جميع استدلالاته اذا احتاج الى ذلك ويذهب في عدته
التي هي اصول فقهه الى خلاف ذلك واصول الفقه ما يراد الا ليبنى عليها مسائل الفقه وان
اذا تاملت يظهر ذلك ان اشتباه ما ذكره المحقق وما اضاف اليه ما ذكره ان القدماء كانوا يعملون بالصحيح
الى ما يقطعون بصدوره من المعصوم ولو باخبار الثقة في الرواية بعد التسليم لا يدفع الايراد المذكور
ثم لا يبعد في مواضع من كتاب من لا يحضره الفقيه ما يدل على القدح في بعض احاديث كتاب الكافي
من جملتها انه بعد ما ذكر من التوقيعات الواردة من الناحية المقدسة في باب الرجل يوصى الى رجلين
قال هذا التوقيع عندي بخط محمد بن الحسن علي الهادي العسكري عليهم السلام وفي كتاب الكافي لمحمد بن
يعقوب الكليني رواية خلاف ذلك التوقيع عن العالم ثم قال لست افتي بهذا الحديث
مشيرا الى ما رواه محمد بن يعقوب الكليني عن العالم عليه السلام بل افتي بما عندي بخط الحسن بن علي ع

[illegible] الجزائري

ودفع الخبران جميعا لكان الواجب الاخذ بقول الاخير كما امر به الصادق ع وذلك ان الاخبار لها
وجوه ومعان وكل امام اعلم بزمانه واحكامه من غيره من الناس انتهى كلامه ومن جملتها انه بعيد
ان نقل حديثا في باب الرجل يوصى الى وارث فقال ما وجدت هذا الحديث الا في كتاب محمد بن يعقوب وما
رويته الا من طريقه حدثني به غير واحد منهم محمد بن عصام الكليني عن محمد بن يعقوب انتهى
كلامه اعلى الله مقامه ولا يخفى من الاول بانه ليس قوله ولو صح الخبران صريحا في عدم صحة الخبر
الذي في الكافي لاحتمال ان يكون قصده الاشارة الى القاعدة الكلية المذكورة في كلامهم عليهم السلام
في باب الخبرين المتعارضين فان تلك العبارة مذكورة هناك ولاحتمال ان يكون قصده نفي تساويهما
في الصحة فان من المعلوم ان خط المعصوم ع اصح من النقل بوسائط وبعد التنزل عن المقامين
يقول ربما يكون محمد بن بابويه عند عدم تكلمه بهذا الحديث الكلام غافلا عما ذكره محمد بن
بابويه في اول كتابه ولا يخفى من الثاني بان عدم وجدانه لا يدل على عدم وجوده في الاصول
المعتمدة اقول فيما ذكره في مقام التوجيه نظر ثم قد بعد ايراده كلام الفاضل المدقق الشيخ حسن بن
العالم اربابا في الشهيد الثاني قدس الله مقامهما وذكر ها وايراد بحث عليه ثم قال في موضع اخر
من كتابه المنتقى القدماء لا علم لهم بهذا الاصطلاح قطعا لاستغنائهم عنه في الغالب بكثرة القرائن
الدالة على صدق الخبر وان اشتمل طريقه على ضعف كما اشرنا اليه سابقا فلم يكن للصحيح كثير مزية توجب
له التمييز باصطلاح او غيره فلما اندرست تلك الاثار واستقلت الاسانيد بالاخبار اضطر المتاخرون
الى تمييز الخالي من الريب وتعيين البعيد عن الشك فاصطلحوا على ما قدمنا بيانه ولا يكاد يعلم
وجود هذا الاصطلاح قبل زمن العلامة الا عن السيد جمال الدين بن طاوس رحمه الله واذا اطلقت
الصحة في كلام من تقدمهم فمرادهم منها الثبوت او الصدق انتهى كلامه قدس سره واقول من امثل
فيما ذكره المحقق الحلي في كتابه الاصول في بحث العمل بخبر الواحد وفي فهرستي الشيخ والنجاشي
وفيما ذكره رئيس الطائفة في بحث العمل بخبر الواحد من كتاب العدة وما ذكره في اخر كتابي الاخبار

وغيرها قد بين الاعيان والاخيار يقطع بان احاديث الكتب الاربعة وغيرها من الكتب
المتداولة في زماننا مكتوبة من اصول قدمائنا التي كانت مرجعهم في عقائدهم واعمالهم ويقطع
بان الطرق المذكورة في تلك الكتب انما ذكرت بمجرد التبرك باتصال السند وباتصال سلسلة المخاطبة
السابقة الى مؤلفي تلك الاصول ولدفع تعيير العامة بان احاديثهم ماخوذة من اصول قدمائهم
ويقطع بان بعض تلك الطرق من مشايخ الاجازة المحضة من غير سماع من الشيخ ولا قراءة عليه
ما رواه فلا يتوقف على تلك الطرق احاديثنا عند التحقيق والنظر الدقيق بل الاعتماد للائمة
الثلاثة وغيرهم قدس سرهم على تلك الاصول التي كانت متواترة النسبة الى مؤلفيها في زمانهم
كما ان الكتب الاربعة كذلك في زماننا انا تاملنا فيما عندنا من المعالم والعدة وكتابي التهذيب
والاستبصار ولم يحصل لنا القطع بان الكتب الاربعة وغيرها من كتب احاديثنا بتمامها ماخوذة
من الاصول المذكورة بل ولا الظن ظاهرا بل قطعا وان شئت ان تتامل فيها فتبادر المحاذر سابقا
حكايتها وعبارة العدة قد تقدم ذكرها وما في اول التهذيب قال محمد بن الحسن بن علي الطوسي
كنا شرطنا في اول هذا الكتاب ان نقتصر على ايراد شرح ما تضمنته الرسالة المقنعة وان
نذكر مسئلة ونردفها بالاحتجاج من الظواهر والادلة المفضية الى العلم ونذكر مع ذلك طرفا
من الاخبار التي رواها مخالفونا ثم نذكر بعد ذلك ما يتعلق باحاديث اصحابنا رحمهم الله
ونورد المختلف في كل مسئلة منها والمتفق عليها الى واقتصرنا في ايراد الخبر على الابتداء
بذكر المصنف الذي اخذنا الخبر من كتابه او صاحب الاصل الذي اخذنا الحديث من اصله
واستوفينا غاية جهدنا ما يتعلق باحاديث اصحابنا رحمهم الله المختلف والمتفق وبينا
عن وجه التاويل فيما اختلف فيه على ما شرطناه في اول الكتاب واسندنا التاويل الى خبر
يقضي على الخبرين واوردنا المتفق منها ليكون ذخرا وملجأ لمن يريد طلب الفتيا من الحديث
والان فحيث وفق الله الفراغ من هذا الكتاب فنحن نذكر الطرق التي بها يتوصل الى رواية

بها الاصول والمصنفات

هذه الاصول والمصنفات ونذكرها على غاية ما يمكن من الاختصار لتخرج الاخبار بذلك عن حد المراسيل
وتلحق بباب المسندات الى ان قال ما ذكرناه في هذا الكتاب عن محمد بن يعقوب الكليني ره فقد اخبرنا به
الشيخ ابو عبد الله محمد بن النعمان ره عن ابي القسم جعفر بن محمد بن قولويه عن محمد بن يعقوب
الى اخره ومثله ظاهر ما في اخر الاستبصار ثم كيفما يتبين لا عيان الاخبار نعم يستفاد ذلك
من الشهيد في شرح دراية الحديث وكذا المحقق البهائي وسياتي حكاية كلامهما ره فيما قاله تاما ولكن
قولهما لا يفيد القطع سلمناه ولكن لا يجدي نفعا لان الاخذ من الاصول المتواترة النسبة الى اربابها
لا يفيد القطع بان الاخبار الماخوذة منها صادرة من اهل العصمة عليهم السلم كيف وما في الاصول
سواء كان مسندا اليهم عم بواسطة او بغيرها لا يكون متواترا وما لا يكون متواترا لا يكون قطعيا
الا على مذهبه ره فهو ايضا لا يجدي في المقام اذ اعلى ما نقله الى ادى وما يحصل لنا ذلك الى الان
ثم ذكر المحقق البهائي ره في شرح الشمسين المتضمن لان تنويع الحديث المعتبر ورد في الجملة الى
الانواع الثلاثة المشهورة لم يكن معروفا بين قدمائنا قدس الله ارواحهم بل كان المتعارف بينهم
اطلاق الصحيح على كل حديث اعتضد بما يقتضي اعتمادهم عليه او اقترن بما يوجب الوثوق به
والركون اليه من وجوه كوجوده في كثير من الاصول الاربعمائة التي نقلوها عن مشايخهم بطرقهم المتصلة
باصحاب العصمة عليهم السلم وكانت متداولة في تلك الاعصار مشتهرة بينهم اشتهار الشمس في
رابعة النهار وتكرره في اصل او اصلين منها فصاعدا بطرق مختلفة واسانيد عديدة معتبرة ووجوده
في اصل معروف الانتساب الى احد الجماعة الذين اجمعوا على تصديقهم كزرارة ومحمد بن مسلم والفضيل
بن يسار او على تصحيح ما يصح عنهم كصفوان بن يحيى ويونس بن عبد الرحمن واحمد بن محمد بن
ابي نصر او على العمل بروايتهم كعمار الساباطي ونظرائه ممن عدهم الشيخ ره في كتاب العدة و
اندراجه في احد الكتب التي عرضت على احد الائمة صلوات الله عليهم فاثنوا على مؤلفيها ككتاب
عبيد الله الحلبي الذي عرض على الصادق عم وكتابي يونس بن عبد الرحمن والفضل بن شاذان

المرتضى علي العسكري رضي او عن احد الكتب التي شاع بين سلفهم الوثوق بها والاعتماد عليها
سواء كان مؤلفوها من الفرقة الناجية الامامية ككتاب الصلوة لحريز بن عبد الله السجستاني وكتب
ابني سعيد وعلي بن مهزيار او من غير الامامية ككتاب حفص بن غياث القاضي وكتب الحسين بن
عبيد الله السعدي وكتاب القبلة لعلي بن الحسن الطاطري وانه قد جرى رئيس الاسلام
ثقة المحدثين محمد بن بابويه قدس سره على متعارف المتقدمين في توجيه العدول عن المتعارف
بين القدماء ثم ذكر بانه لما طالت الازمنة بينهم وبين الصدر السالف وال الامر الى
اندراس بعض تلك الاصول المعتمدة وتخليط احكام الجور والضلال والخوف من اظهارها
اسنادها والتجأ الى تلك اجماع ما وصل اليهم من كتب الاصول في الاصول المشهورة في هذا الزمان
والتبس الاحاديث الماخوذة من الاصول المعتمدة من غير المعتمدة واشتبهت المذكورة في كتب
الاصول بغير المذكورة وخفي عليهم قدس الله ارواحهم كثير من تلك القرائن التي كانت سبب وثوق
القدماء بكثير من الاحاديث ولم يمكنهم الجري على اثرهم في تميز ما يعتمد عليه مما لا يركن اليه فاحتاجوا
الى قانون تتميز به الاحاديث المعتبرة من غيرها والموثوق بها عما سواها فقرروا لنا شكر الله
سعيهم ذلك الاصطلاح الجديد فقال وانا اقول ان سبب تحقيق المقام فاسمع لما يتلى عليك
من الكتاب وباطن الذي فيه وبيده ازمة التحقيق فنقول اولا انما نشأ هذا التقسيم وهذه
الاصطلاحات ان ظهرت دلالة على جواز التمسك ببعض افراد الخبر الواحد الخالي عن القرائن
لم تظهر بل وجدت دلالات على ان الحق في هذه المسألة ما اختاره علم الهدى ورئيس الطائفة
والمحقق الحلي قدس الله ارواحهم كما سيجيء بيانها ان شاء الله وثانيا ان هذا التقسيم وما يتعلق
من الاحكام كان مشهورا في كتب العامة قديمهم وحديثهم والسبب فيه ان معظم احاديثهم من باب
خبر الواحد الخالي عن القرائن الموجبة للقطع لورود الحديث عن التنصيص واضطروا الى التقسيم المذكور
واما قدماؤنا على ما تشاهد فقد تمكنوا من اخذ الاحكام بطريق القطع من الائمة عليهم السلام بلا واسطة

او بواسطة يفيد القطع

او بواسطة يفيد القطع لثقته في الرواية او لغيره من القرائن ومما ثبت عندهم بطريق المشافهة عن المعصومين
عليهم السلام او بواسطة يفيد اليقين والقطع انه لا يجوز العمل والافتاء بالظن المتعلق بنفس احكامه
فلم يكن جائزا لهم سلوك غير طريق القطع واليقين فلذلك لم يلتفتوا الى تقسيم خبر الواحد الخالي
عن القرائن الموجبة للقطع والى ما يتعلق به من الاحكام ثم لما نشأ ابن الجنيد وابن ابي عقيل في
اوائل الغيبة الكبرى طالعا كتب الكلام واصول الفقه للمعتزلة وتسامحا في الاكثر على منوالهم
ثم اظهر الشيخ المفيد حسن الظن بهما عند تلامذته كالسيد الاجل المرتضى ورئيس الطائفة
فشاعت القواعد الكلامية والقواعد الاصولية المبنية على الانظار العقلية بين متأخري
اصحابنا حتى وصلت النوبة الى العلامة ومن وافقه من متأخري اصحابنا الاصوليين وطالع
كتب العامة وارادتهم الشهرة في العلوم او غيرها من الاغراض الصحيحة اعجبتهم كثير من قواعدهم
الكلامية والاصولية الفقهية والتقسيمات والاصطلاحات المتعلقة بالامور الشرعية فادرجوها ودونوها
في كتبهم لا لضرورة دعت اليها بل لغفلتهم عن ان تلك القواعد والتقسيمات والاصطلاحات
لا تتجه على مذهبنا ولغفلتهم عن استغناء علمائنا عن سلوك تلك الطرق بالاعلام المنصوصة
من الله تعالى ورسوله والآثار المنتشرة عن الائمة الهدى صلوات الله عليهم كيف لا وقد قال الله تعالى يريدون
ليطفؤا نور الله بافواههم والله متم نوره ولو كره المشركون وفيه انه قد نهى ما وقع منهم وقوله
يا ايها الذين امنوا اجتنبوا كثيرا من الظن ان بعض الظن اثم كيف اجزاء وظن في حق هؤلاء
الاعلام اجزاء الظن السوء ومن ابن حصل له العلم والقطع بان المراد من نور الله الاحكام
الشرعية مع ان مذهبه ان غالب القرآن من باب الالغاز والتعمية فان عدم تقسيم القدماء العاملين
باخبار الاحاد لها الى الاقسام الاربعة لا يدل على انهم مستغنون عنه بالاعلام المنصوصة من
الله والآثار المنتشرة عن الائمة عليهم السلام لجواز ان يكون لهم امارات وعلامات يحصل منها
الظن بصدق الراوي غير العدالة اغنتهم عن التقسيم المذكور كما هو الظاهر وفيه ايضا ان عدم

تقسيمهم لها الى الاقسام الاربعة وتسمية كل منها باسم على حدة لا يدل على عدم مراعاتهم لتلك القرائن
فمن قرائن الثالثة من القرائن المفيدة البينات في صدور الدين تنبيهوا بعض الاعتبار والاخبار بالاخذ
بالكتب من كتابي الكافي لمحمد بن يعقوب الكليني ره ومختصر الواحد من نهاية العلامه ومن اصول
المحقق ره ومن كتاب العدة لرئيس الطائفة واول كتاب الاستبصار له واخر شرح المواقف للسيد
الشريف الجرجاني واخر كتاب السرائر لمحمد بن ادريس الحلي ره واوايل كتاب المعتبر للمحقق الحلي واوايل
من لا يحضره الفقيه وكالمستفاد من كتاب علم الهدى وغيرها من كتب الرجال كفهرست رئيس الطائفة
وفهرست النجاشي وكتاب النجاشي وكتاب الكشي سيما المواضع المشتملة على بيان الاجماعات
الواقعة في حق جمع كثير من مصنفي الاصول انه كان بين قدمائنا الذين ادركوا صحبة الائمة عليهم السلم
اوقربهم كتب متداولة معروفة مشهورة بالصحة وكانت تلك الكتب مرجعهم فيما يحتاجون اليه
من عقايدهم واعمالهم وانهم كانوا متمكنين من استعلام احوال احاديث تلك الكتب واخراج
ما يحتمل ان يكون من باب الافتراء ومن باب السهو عنها بالعرض على الائمة عليهم السلم لما وقع العرض
والاستعلام في كتب كثيرة واجابوا عليهم السلم بانها حق ومن المعلوم عادة ان مثلهم لا يغفل عن
تلك الدقيقة ولا يقصر فيها فعلم انهم كانوا قاطعين جازمين بصحة احاديث تلك الكتب وكيف
يحتمل عنه عاقل ان يكون ما في الكتب مرجعا لجم غفير من العلماء الصالحين من اصحاب الائمة عليهم السلم
في عقايدهم واعمالهم في مدة مديدة واعوام من زمن امير المؤمنين ع الى اخر الغيبة الصغرى
من غير قطعهم بصحة ما في تلك الكتب مع تمكن كلهم او جلهم من استعلام حال تلك الكتب ومن اخذ
الاحكام بطريق اليقين بشافهة او غيرها ذلك الظن الذين لا يعرفون اولو سلم ان لهم
كتب متداولة معروفة مشهورة ولكن لا نسلم ان كل كتاب واصل كان في ذلك الزمان كان معروفا
ومشهورا مع انهم انما كانوا يتمسكون بما هو المعروف والمشهور منها فلا يتمسكون
بغير المعروف والمشهور منها ولا نسلم ايضا انهم تمسكوا بالمعروف منها الا وكان بالرجوع

اليه والاخذ منه بلا واسطة نقل ناقل عنه كيف والظاهر ان كل المكلفين لا يتمكنون من تحصيل تلك
الكتب والاصول والخبر كيف من دعوى القطع بان رجوعهم انما هو بالرجوع الى الكتب والاصول
مع ان الظاهر ان الاحاديث الواردة عنهم ع لم يكن منحصرة في الكتب والاصول فانه كل من سمع
منهم عليهم السلم حديثا يرويه وليس كل الرواة صاحب اصل او كتاب او ربما كان مسموعه
حديثا او حديثين او احاديث لا يبلغ حدا يصير اصلا او كتابا واقبح ولا نسلم ان ارباب الاصول و
الكتب كلهم اقتصروا في اصولهم وكتبهم على رواية ما سمعوا من المعصوم وما نقله من يفيد قوله العلم
والقطع بصدوره عنه ع فتم قولنا انا نقتضي الحكمة الربانية ومقتضى الاحاديث الواردة في باب
الاخذ بالكتب والاحاديث الدالة على حرص الصادقين عليهم السلم في امر الشريعة المقدسة على
جمع كثير من علماء الشيعة وامرهم بكتابة ما يسمعونه منهم وتاليف كتب مشتملة على ما يسمعونه منهم
وحفظ تلك الكتب وتبينها في اخوانهم ليعمل بما فيها الشيعة في زمن الغيبة الكبرى ومقتضى اخبار
الصادق ع باضطرار علماء الشيعة باني تلك الكتب في زمن الغيبة الكبرى هو بقاء تلك الاحاديث
في زمن الغيبة الكبرى وجواز عملنا بها ومن المعلوم انه لا مصداق لتلك الامور الا العمل بتلك
المعروفة في زماننا وفيه نظر فنحن سائلا انا ما سمعت احدا يقول بانه ضاعت تلك الاصول في زمن
الائمة الثلثة قدس الله ارواحهم او اختلطت بغيرها من غير نصب علامة تميز بينها الا القائلين
المذكورين فانهما ذكرا ذلك في مقام توجيه ما ادعاه العلامة او غيره من المتأخرين بل كلام ابن بابويه
وكلام محمد بن يعقوب الكليني وكلام رئيس الطائفة والسيد المرتضى والمحقق الحلي وابن ادريس
وغيرهم صريح في خلاف ما ذكراه بل هو ظاهر في عدم الضياع وعدم الاختلاف في زمن الائمة الثلثة
المؤلفين للكتب الاربعة وغيرها ومن المعلوم ان هذا القدر يكفينا وكفيهم والعادة قاضية بانه
لو وقع لاشتهر وانجر الحكم الربانية وشفقة العترة الطاهرة بالشيعة واخبارهم بان عملهم في زمن
الغيبة يكون باحاديثنا المسطورة في كتبهم يكذب كلام الفاضلين وتصحيح الفاضل البحراني

في كتاب المنتقى بان اكثر انواع الحديث المذكورة في فن دراية الحديث من مستخرجات العامة بعد
وقوع معانيها في حديثهم فذكروها بصورها وتبعهم جماعة من اصحابنا في ذلك اثرهم واستخرجوا
من اخبارنا في بعض الانواع ما يناسب مصطلحهم وبقي منها كثير على محض حكم العرض ومظنة ولا يخفى
ان البحث فيه بواقع واتباعهم في اثبات الاصطلاح له قليل الجدوى بعيد عن الاعتبار ومظنة
للابهام انتهى كلامه اعلى الله مقامه واقول ان تقسيم الحديث الى الاقسام الاربعة من هذا القبيل
ومن باب الغفلة من ان معاني تلك الاصطلاحات مفقودة في احاديث كتبنا عند التعرض الذي وقع
من المعلوم ان علماءنا واسلافنا الصلحاء اذا ارادوا تأليف كتاب لارشاد الخلق وهدايتهم ولا حد من
يجد بعده معالم دينه منه لا يرضى بان يلفق بين احاديث تلك الاصول المجمع على صحتها القطع
بورودها عنهم عليهم السلام وبين ما ليس كذلك من غير نصب علامة يميز بينهما بل من المعلوم انه
لا يجوز ذلك بل اقول ارباب التواريخ اذا ارادوا تأليف تاريخ مع تمكنهم من اخذ الاخبار من كتاب
مقطوع بصحته لا يرضون باخذ الاخبار من موضع ليس كذلك ولو اتفق ذلك لصرحوا بجهالة وتميز
عن غيره وكيف يظن برؤساء العلماء والصالحين مثل الامام ثقة الاسلام محمد بن يعقوب الكليني
ومثل رئيس الطائفة وامثالهم فان فيه تخريب الدين لا ارشاد المسترشدين بها اذ لو وقع التصريح
منهم بما يدل على انهم اخذوا احاديث كتبهم من تلك الاصول المعروفة المشهورة التي كانت مرجعا
لقدمائنا اصحابنا في عقائدهم واعمالهم ومن المعلوم ان هؤلاء الاجلاء لم يذكروا قاعدة بها يميز بين
الحديث الماخوذ من الاصول المجمع على صحتها او من غيره فنعلم ان كلها ماخوذة من تلك الاصول
سابقا ان رئيس الطائفة كثيرا ما في كتابي الاخبار تمسك باحاديث ضعيفة بزعم المتاخرين بل
برواية الكذابين المشهورين مع تمكنه من احاديث اخر صحيحة مذكورة في كتابه بل كثيرا ما يعمل
لاحاديث الضعيفة عند المتاخرين ويترك ما يضادها من الاحاديث الصحيحة عندهم فعلم من ذلك
ان تلك الاحاديث ماخوذة من الاصول المجمع على صحتها كما صرح في كتاب العدة والاستبصار والفهرست

وبرنا

وغيرها وثانيا ما ذكره الشهيد الثاني ره في شرح رسالته في فن دراية الحديث كان قد استقر امر المتقدمين
على اربعمائة مصنف لاربعمائة مصنف سموها الاصول فكان عليها اعتمادهم ثم تداعت الحال الى ذهاب
معظم تلك الاصول ولخصها جماعة في كتب خاصة تقريبا على المتناول واحسن ما جمع منها الكتاب الكافي
لمحمد بن يعقوب الكليني والتهذيب للشيخ ابي جعفر الطوسي ره ولا يستغنى باحدهما عن الاخر لان
الاول اجمع لفنون الاحاديث والثاني اجمع للاحاديث المختصة بالاحكام الشرعية واما الاستبصار
فانه اخص من التهذيب غالبا فيمكن الغنى عنه به وكتاب من لا يحضره الفقيه حسن ايضا الا انه لا
يخرج عن الكتابين غالبا انتهى كلامه اعلى الله مقامه وذكر الفاضل المتبحر المسلم دام اقباله
في رسالة موسومة بالوجيزة المصنفة في فن دراية الحديث علم الحديث جميع احاديثنا الا ما ندر ينتهي
الى ائمتنا الاثني عشر عليهم السلام وهم ينتهون فيها الى النبي صلى الله عليه وسلم فان علومهم مقتبسة من تلك المشكاة
وما تضمنه كتب الخاصة رضي الله عنهم من الاحاديث المروية عنهم عليهم السلام
يزيد على ما في الصحاح الستة للعامة بكثير كما يظهر لمن تتبع احاديث الفريقين وقد روى راو
واحد وهو ابان بن تغلب عن امام واحد اعني الامام ابا عبد الله جعفر بن محمد الصادق عليهم السلام
ثلاثين الف حديث كما ذكره علماء الرجال وقد كان جمع قدماء محدثينا رضي الله عنهم ما وصل
من احاديث ائمتنا سلام الله عليهم في اربعمائة كتاب تسمى الاصول ثم تصدى جماعة من المتاخرين
شكر الله سعيهم لجمع تلك الكتب وترتيبها تقليلا للانتشار وتسهيلا على طالبي تلك الاخبار
فالفوا كتبا مضبوطة مهذبة مشتملة على الاسانيد المتصلة باصحاب العصمة عليهم السلام كالكافي و
كتاب من لا يحضره الفقيه والتهذيب والاستبصار ومدينة العلم والخصال والامالي وعيون الاخبار
وغيرها اما الكافي فهو تاليف ثقة الاسلام ابي جعفر محمد بن يعقوب الكليني الرازي عطر الله
مرقده الفه في مدة عشرين سنة وتوفي ببغداد سنة ثمان او تسع وعشرين وثلثمائة وللجلالة
شانه عد جماعة من علماء العامة كابن الاثير في كتاب جامع الاصول من المجددين لمذهب الامامية

على راس المائة الثالثة من الهجرة بعد ما ذكر اسناده الى امامنا ابي الحسن علي بن موسى الرضا عليه وعلى
ابائه افضل السلام والصلوة هو المجدد لذلك المذهب على راس المائة الثانية واما كتاب من لا يحضره
الفقيه فهو تاليف رئيس الطائفة حجة الاسلام ابي جعفر محمد بن علي بن بابويه القمي قدس سره وله
طاب ثراه مؤلفات اخرى سواه يقارب ثلثمائة كتاب توفي بالري سنة احدى وثمانين وثلثمائة
واما التهذيب والاستبصار فهما من تاليفات شيخ الطائفة ابي جعفر محمد بن الحسن الطوسي نور الله
مرقده وله تاليفات اخر سواهما في التفسير والاصول والفروع وغيرها توفي في رجب الله صحيحه
سنة ستين واربعمائة بالمشهد الغروي على ساكنه افضل الصلوة والسلام فهؤلاء المحمدون الثلثة
عطر الله مراقدهم هم ائمة اصحاب الحديث من متاخري علماء الفرقة الناجية الامامية رضي الله عنهم
انتهى كلامه ادام الله ايامه وانا اقول ذكر المحقق الحلي في اوائل المعتبر انه كتبت من اجوبة مسائل
الصادق عم اربعمائة مصنف لاربعمائة مصنف سموها اصولا وبالجملة تلك الاربعمائة اخذت من ايام دات
منهم عليهم السلم وكانت لقدمائنا اصول اخرى غير الاربعمائة يشهد بذلك من تتبع فهرست الشيخ
الطوسي وفهرست النجاشي وفهرست محمد بن شهراشوب المازندراني ثم اقول بعد ان علمنا
دون احاديث قدمائنا الصحيحة وكثرة الاصول المجمع على صحتها وعلمنا تمكن قدمائنا الافاضل الاعلام
المصنفين من اخذ الاحكام بطريق القطع منهم عليهم السلام بمشافهة او بغيرها في مدة تزيد
على ثلثمائة سنة وتمكنهم من استعلام حال احاديث تلك الاصول وعلمنا علمهم بما في كتبهم
عليه عليهم السلام وعلمنا تقرير الائمة عليهم السلم اياهم على ذلك وعلمنا ان الائمة الثلثة اخذوا
احاديث كتبهم من تلك الاصول وعلمنا عدم جواز التلفيق بين الماخوذ من الاصول المجمع عليها
وبين ما لا يعتمد عليه من غير نصب علامة مميزة بينهما يلزم احد الامرين الطعن بتخريب المذهب
الى الائمة الثلثة او القطع بان احاديث كتبهم كلها ماخوذة من تلك الاصول المجمع على صحتها
هكذا ينبغي ان يفهم هذا الموضع والكلام على التوفيق ثم ذكر كلام صاحب المعالم ره في كتاب

العدة اما الامامية فالاخباريون منهم لم يكن يعولوا في اصول الدين وفروعه الا على اخبار الاحاد المروية عن ائمتهم
اصحابنا الاخباريين علامة الفاضل العلامة الحلي من انهم كانوا يعتمدون في اصول دينهم وفروعه على
مجرد خبر الواحد المظنون العدالة وكانه وقع في هذا التوهم من عبارة الشيخ التي حكاها المحقق وكيف يظن
هؤلاء الاجلاء الذين ادركوا صحبة الائمة عليهم السلام وتمكنوا من اخذ الاحكام منهم بطريق القطع واليقين
من استعلام احوال تلك الاحاديث التي عملوا بها واعتمدوا عليها في عقائدهم واعمالهم مثل هذه المسالة
الشنيعة ومن تتبع احاديث اصحابنا المتعلقة باصول الدين واصول الفقه وتتبع ما في كتب الرجال
من سيرة قدماء اصحابنا بنظر الاختبار والاعتبار لقد قطع بان الاخباريين من اصحابنا لم يعولوا
في اصول الدين وفروعه الا على الاخبار المروية عن الائمة عم البالغة حد التواتر المعنوي او المحفوف
بقراين توجب العلم بورودها عن المعصوم عم وخبر الواحد الخالي عن القراين يوجب الاحتياط عندهم
ولا يوجب الافتاء والقضاء الا انها من باب الشبهات وسنذكر وجوه القراين الموجبة في زماننا العلم
ان رواتها من اوفى بذلك من حملها خبره وقبل يقطع بقرينة المعاشرة او بوجدها الثقة في رواية وان
كان فاسد المذهب ولنتبارك بذكر طرف من الاحاديث الناطقة بجواز التمسك بالكتب والناطقة
بما تقدم من كلامنا من انه كانت عند قدمائنا كتب وكانت تلك الكتب بامر الائمة عليهم السلم
بخط اصحابهم وكانوا مامورين بذلك لناخذ منها الثقة عقائدهم واعمالهم سيما في زمان الغيبة
الكبرى ففي كتاب الكافي في باب رواية الكتب وفضل الكتابة والتمسك بالكتب محمد بن يحيى
عن احمد بن محمد ومحمد بن الحسين عن ابن محبوب عن عبد الله بن سنان قال قلت لابي عبد الله
عم يجيئني القوم فيستمعون مني حديثكم فاضجر ولا اقوى قال فاقرا عليهم من اوله حديثا ومن
وسطه حديثا ومن اخره حديثا عنه بسناده عن احمد بن عمر الحلال قال قلت لابي الحسن الرضا عم الرجل
من اصحابنا يعطينا الكتاب ولا يقول اروه عني يجوز لي ان اروي عنه قال فقال اذا علمت ان
الكتاب له فاروه عنه علي بن محمد بن عبد الله عن احمد بن محمد عن ابي ايوب المدني عن ابن

ابي عمير عن حسين الاحمسي عن ابي عبد الله عم قال القلب يتكل على الكتابة الحسين بن محمد عن
معلى بن محمد عن الحسن بن علي الوشاء عن عاصم بن حميد عن ابي بصير قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام
يقول اكتبوا فانكم لا تحفظون حتى تكتبوا احمد بن يحيى عن احمد بن محمد بن يحيى عن الحسن بن علي بن فضال
عن ابن بكير عن عبيد بن زرارة قال قال ابو عبد الله اكتب وبث علمك في اخوانك فان مت فاورث
كتبك بنيك فانه ياتي على الناس زمان هرج لا يانسون الا بكتبهم محمد بن يحيى عن احمد بن عيسى
عن احمد بن محمد بن ابي نصر عن جميل بن دراج قال قال ابو عبد الله عم اعربوا حديثنا فانا قوم فصحاء
علي بن محمد عن سهل بن زياد عن احمد بن محمد عن عمر بن عبد العزيز عن هشام بن سالم وحماد بن
عثمان وغيره قالوا سمعنا ابا عبد الله عم يقول حديثي حديث ابي وحديث ابي حديث جدي وحديث
جدي حديث الحسين وحديث الحسين حديث الحسن وحديث الحسن حديث امير المؤمنين
وحديث امير المؤمنين عم حديث رسول الله صلعم وحديث رسول الله قول الله عز وجل عدة من اصحابنا
عن احمد بن محمد عن محمد بن الحسن ابي خالد شينولة قال قلت لابي جعفر الثاني عم جعلت فداك
ان مشايخنا رووا عن ابي جعفر عليه السلام وابي عبد الله عم وكانت التقية شديدة فكتموا كتبهم
ولم ترو عنهم فلما ماتوا صارت الكتب الينا فقال حدثوا بها فانها حق وننقل كلام جمع من علمائنا
زايدا على ما نقلناه سابقا ليزيد لك اطمينانا بما نحن فيه بصدد بيانه من بقاء احاديث تلك الاصول
التي كانت مرجعا للقصاد والمقتدين من اصحاب الائمة عليهم السلم في عقايدهم واعمالهم وانعقد
اجماعهم على صحة ما فيها الى زمن الامام ثقة الاسلام محمد بن يعقوب الكليني وزمن شيخنا الصدوق وفي
وزمن رئيس الطائفة وزمن محمد بن ادريس وزمن المحقق الحلي ومن انهم اخذوا احاديث كتبهم
من تلك الاصول من غير اختلاط بينها وبين ما ليس بصحيح فنقول ذكر رئيس الطائفة في اوائل
كتاب الاستبصار مشيرا الى الاخبار المسطورة في الاصول المعروفة بين اصحاب الائمة عليهم السلم
التي كانت مرجعا لهم في عقايدهم واعمالهم وانعقد اجماعهم على صحة كلها بقرينة دلالة اخر كلامه على

[illegible]

في المسئلة تصحيحه في كتاب العدة وتصريح المحقق في اصوله بذلك كلام الشيخ في الاستبصار اعلم
ان الاخبار على ضربين متواتر وغير متواتر والمتواتر منهما ما اوجب العلم فما هذا سبيله يجب العمل
به من غير توقع شيء ينضاف اليه ولا امر يقوى به ولا ترجيح له على غيره وما يجري هذا المجرى لا يقع فيها التناقض
ولا التضاد في اخبار النبي صلى الله عليه وآله والائمة عليهم السلم وما ليس بمتواتر على ضربين
فضرب منه يوجب العلم ايضا وهو كل خبر تقترن اليه قرينة توجب العلم وما يجري هذا المجرى يجب ايضا العمل
به وهو لاحق بالقسم الاول والقراين اشياء كثيرة منها ان يكون مطابقا لادلة العقل ومقتضاه ومنها
ان يكون مطابقا لظاهر القران اما لظاهره او عمومه او دليل خطابه او فحواه فكل هذه القراين توجب
العلم وتخرج الخبر من حيز الاحاد وتدخل في باب المعلوم ومنها ان يكون مطابقا لما اجمعت المسلمون
عليه ومنها ان يكون مطابقا لما اجمعت عليه الفرقة المحقة بان جميع هذه القراين تخرج الخبر من حيز
الاحاد وتدخله في باب المعلوم وتوجب العمل به واما القسم الاخر فهو كل خبر لا يكون متواترا ولا
يتعرى من واحدة من هذه القراين فان ذلك خبر واحد ويجوز العمل به على شروط فاذا كان الخبر
لا يعارضه خبر اخر فان ذلك يجب العمل به لان ذلك من الباب الذي عليه الاجماع في النقل
الا ان تعرف فتاويهم بخلافه فيترك لاجلها العمل به وان كان هناك ما يعارضه فينبغي ان ينظر في
المتعارضين فيعمل على اعدل الرواة في الطريقين وان كانا سواء في العدالة عمل على اكثر الرواة وان
كانا متساويين في العدالة والعدد وهما عاريان من جميع القراين التي ذكرناها نظر فان كان متى
عمل باحد الخبرين امكن العمل بالاخر على بعض الوجوه وضرب من التاويل كان العمل به اولى من العمل
بالاخر الذي يحتاج مع العمل به الى طرح الخبر الاخر لانه يكون العامل به عاملا بالخبرين معا واذا
كان الخبران يمكن العمل بكل واحد منهما وحمل الاخر على بعض الوجوه من التاويل وكان لاحد التاويلين
خبر يعضده او يشهد به على بعض الوجوه صريحا او تلويحا لفظا او دليلا وكان الاخر عاريا
من ذلك كان العمل به اولى من العمل بما لا يشهد له شيء من الاخبار واذا لم يشهد لاحد

البهم

لادلة

للسنة المقطوع بها اما صريحا او دليلا او معنى او فحوى ومنها ان يكون مطابقا

عددا

التاويل بجزء آخر وكان الآخر عاريا عن ذلك كان العمل به اولى من العمل بما لا يشهد له شيء من الاخبار
واذا لم يشهد لاحد التاويلين خبر آخر وكان متحاذيا كان العامل مخيرا في العمل بايهما شاء واذا لم يمكن
العمل بواحد من الخبرين الا بعد طرح الآخر جملة لتضادهما وبعد التاويل بينهما كان العامل ايضا مخيرا في
العمل بايهما شاء من جهة التسليم ولا يكون العاملان بهما على هذا الوجه اذا اختلفا وعمل كل واحد منهما
على خلاف ما عمل به الآخر مخطئا ولا متجاوزا حد الصواب اذ روي عنهم عليهم السلم انهم قالوا اذا ورد علیه
عليكم حديثان ولا تجدون ما يرجح به احدهما على الآخر مما ذكرناه كنتم مخيرين في العمل بهما ولانه
اذا ورد الخبران المتعارضان وليس بين الطائفة اجماع على صحة احد الخبرين ولا على ابطال الخبر الآخر
فكانه اجماع على صحة الخبرين واذا كان اجماعا على صحتهما كان العمل بهما جائزا سائغا وانت اذا فكرت
في هذه الجملة وجدت الاخبار كلها لا تخرج من قسم من هذه الاقسام ووجدت ايضا ما عملنا عليه في هذا
الكتاب وغيره من كتبنا في الفتاوى لا يخرج من واحد من هذه الاقسام انتهى كلامه وانما سبب تحقيق كلامه قدس سره
لتندفع عنه جميع اعتراضات المتأخرين وليوافق ما ذكره في كتاب العدة وليوافق ما فهمه المحقق الحلي
وصاحب كتابي المعالم والمنتقى من كلامه قدس سره فاستمع لما يتلى عليك من الكلام وبالله التوفيق سلوک
ويبدو لي انه التحقيق وهو انه ظاهر الى ما قاله بعد نقل كلامه في اول الاستبصار وان شئت
تحقيق كلامه قدس سره ليندفع عنه جميع اعتراضات المتأخرين وليوافق ما ذكره في العدة ما فهمه المحقق
الحلي ره وصاحب كتابي المعالم والمنتقى من كلامه قدس سره فاقول ملخص كلامه ان الاخبار المسطورة
في كتبنا التي انعقد اجماع الامامية عليهم السلم على ورودها عن المعصومين عليهم السلم وكانت مرجعا
لهم فيما يحتاجون اليه من عقائدهم واعمالهم ينحصر في اقسام ثلثة القسم الاول ان يكون صحة مضمونه
متواترة فلذلك لا يجوز فيه التناقض والثاني ان يوجد قرينة دالة على صحة مضمونه ومن القرائن
ان يكون مضمونه مطابقا للدليل العقلي القطعي كالخبر الدال على ان التكليف لا يتعلق بالغافل عنه
مادام غافلا والخبر الدال على ان الفعل الواجب الذي حجب الله العلم بوجوبه عن العباد

موضوع عنهم ما دام اوكك

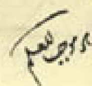
موضوع عنهم ما دام اوكك والدليل العقلي الظني كالاستصحاب وكجعل عدم ظهور المدرك مع حكم شرعي
مدركا على عدمه وعدم ذلك الحكم في الواقع ومن القرائن ان يكون مضمونه مطابقا لما هو نص او ظاهر دلالة
الدين من ظواهر القرآن وعليه نقض البناء في الاقسام من وجيان العلم والقطع بما هو حكم الله في
الواقع والقسم الثالث ما لا يكون هذا وكذلك ويجوز العمل به على شروط راجعة الى شيء واحد وهو
ان لا يوجد معارض اقوى منه ووجه جواز العمل به لا يخرج من امرين لانه اما من الباب الذي عليه الاجماع
في النقل بمعنى ان قدماءنا لم ينقلوا الا اياه او ما يوافقه او من باب الذي وقع الاجماع على صحته
ومعنى الصحة ههنا ثبوت وروده عن المعصوم ع مع عدم مانع من العمل به وهذا التفسير لكلام رئيس
الطائفة موافق لما ذكره في كتاب العدة ولما ذكره المحقق الحلي وصاحب المعالم في تحقيق كلامه
وهذا الاحتمال اقوى في تفسير كلام الشيخ وهو ان يكون مراده من الاخبار مطلق الاخبار ومراده
العلم بنفس الدليل لا بنفس المدلول لكن ظني الدلالة ومراده من الشروط المذكورة في كتب
الاصول من اسلام الراوي وايمانه وعدالته وضبطه لكن تجرد عليه ابحاث كثيرة في كتب المتأخرين
سطرها ويخالف كلامه في كتاب العدة ويجعل مقصوده بالكلية انتهى ولنمهد هنا مقدمة
ثم نشتغل بنقل كلام العدة وغيره فاقول صرح رئيس الطائفة ره انه لا يجوز العمل بخبر لا يوجب القطع
بما هو حكم الله في الواقع او حكم ورد عنهم عليهم السلم ويجوز العمل بخبر يوجب القطع بورود الحكم
عنهم عليهم السلم وان لم يوجب القطع بما هو حكم الله في الواقع وما صرح به رئيس الطائفة هو المستفاد
من الروايات المتواترة عنهم عليهم السلم وهو مراد علم الهدى من قوله التحقيق فصارت المناقشة بين
العلمين المقدسين قدس الله سرهما لفظية لا معنوية كما توهم العلامة ومن تبعه والمجتهد ذو
المتطولين منه وقد اختار المحقق الحلي ره ما اختاره رئيس الطائفة بعينه وانا اخترت مختارهم
لتواتر الاخبار عن الائمة الاطهار عليهم السلم بجواز العمل بخبر الثقة وبخبر يفيد العلم بورود
الحكم عنهم عليهم السلم وبالتوقف عند خبر لا يفيد القطع بورود الحكم عنهم ثم اقول الذي

قد ظهر لنا من تتبع كلام علمائنا انه كانت عند اصحاب الائمة عليهم كتب كانوا يرجعون اليها فيما يحتاجون
اليه من عقايدهم واعمالهم مع تمكنهم من اخذ الاحكام بطريق القطع واليقين من استعلام احوال
احاديث تلك الكتب والاصول منهم ع مع نهاية فضلهم واحتياطهم وورعهم وحرص الائمة عليهم السلم
سيما الصادقين عليهم في ارشادهم وهدايتهم ثم اعلم ان سبب اعتمادهم على تلك الكتب والاصول كان
من امور منها قطعهم بان الراوي كان ثقة في الرواية ومنها استعلام حال كتابه من بعض اصحاب العصمة
عليهم السلام ومنها عرض كتابه على كتاب اخر معلوم صحته وان الائمة الثلثة رحمهم انما اخذوا احاديث
كتبهم من تلك الكتب والاصول وذكر الفاضل المتبحر العامل في شرح الشمسين المعتبر حال الراوي
وقت الاداء لا وقت التحمل فلو تحمل الحديث طفلا او غير امامي او كان فاسقا ثم اداه في وقت يظن انه كان
مستجمعا لشرايط القبول قبل ولو ثبت انه كان في وقت غير امامي او كان فاسقا ثم تاب ولم يعلم ان الرواية
عنه هل وقعت قبل التوبة او بعدها لم يقبل حتى يظهر لنا وقوعها بعد التوبة فان قلت ان كثيرا
من الرواة كعلي بن اسباط والحسين بن بشار وغيرهما كانوا اولا من غير الامامية ثم تابوا ورجعوا الى
الحق والاصحاب يعتمدون على حديثهم ويقبلون منهم من غير فرق بينهم وبين الثقات الامامية الذين يثقون
لم يزالوا على الحق مع ان تاريخ الرواية عنهم غير مضبوط لنعلم انه هل كان بعد الرجوع الى الحق او
قبله بل بعض الروايات كانوا على مذاهبهم الفاسدة من الوقف وكانوا شديدي التعصب ماتوا
فيه ولم ينقل رجوعهم الى الحق في وقت من الاوقات اصلا والاصحاب يعتمدون ويقبلون احاديثهم ومنهم
كما قبلوا حديث علي بن محمد بن رباح وقالوا انه صحيح الرواية ثبت معتمد على ما يرويه كما قبل المحقق
في المعتبر رواية علي بن ابي حمزة عن الصادق ع معللا ذلك بان تغيره انما كان في زمان الكاظم ع فلا يقدح
فيما قبله وكما حكم العلامة بصحة حديث اسحق بن جرير وهو من الثلثة من رؤساء الواقفية قلت
المستفاد من تصفح كتب علمائنا المؤلفة في السير والجرح والتعديل ان اصحابنا الامامية رضي
كان اجتنابهم عن مخالطة من كان من الشيعة على الحق اولا ثم انكر امامة بعض الائمة عليهم السلم في

اقصى مراتب وكانوا

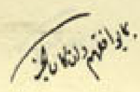
اقصى مراتب وكانوا يحترزون عن مجالستهم والتكلم معهم فضلا عن اخذ الحديث عنهم بل كان تظاهرهم
بالعداوة لهم اشد من تظاهرهم بها للعامة فانهم كانوا يتاقون ويجالسونهم وينقلون عنهم
ويظهرون لهم انهم منهم خوفا من شوكتهم لان حكام الضلال منهم واما هؤلاء المخذولون فلم
يكن لاصحابنا الامامية ضرورة داعية الى ان يسلكوا معهم على ذلك المنوال وسيما الواقفية فان الامامية
كانوا في غاية الاجتناب لهم والتباعد عنهم حتى انهم كانوا يسمونهم بالممطورة اي الكلاب التي
اصابها المطر وائمتنا عليهم السلم لم يزالوا ينهون شيعتهم عن مخالطتهم ومجالستهم ويامرونهم ومجالستهم
بالدعاء عليهم في الصلوة ويقولون انهم كفار مشركون زنادقة وانهم النواصب وان من خالطهم
وجالسهم فهو منهم وكتب اصحابنا مملوة بذلك كما يظهر لمن تصفح كتاب الكشي وغيره فاذا قبل
علماؤنا سيما المتاخرون منهم رواية رواها رجل من ثقات اصحابنا عن احد هؤلاء وعولوا عليها
وقالوا بصحتها مع علمهم بحاله فقبولهم لها وقولهم بصحتها لا بد من ابتنائه على وجه
صحيح لا يتطرق به القدح اليهم ولا الى ذلك الرجل الثقة الراوي عمن هذا حاله كان يكون سماعه
منه قبل عدوله الى الحق وقوله بالتوقف او بعد توبته ورجوعه الى الحق وان النقل انما وقع
من اصله الذي الفه واشتهر عنه قبل التوقف او من كتابه الذي الفه بعد الوقف ولكنه اخذ
ذلك الكتاب عن شيوخ اصحابنا الذين عليهم الاعتماد ككتب علي بن الحسن الطاطري
فانه وان كان من اجلاء الواقفية عناد الامامية الا ان الشيخ شهد له في الفهرست بانه روى للامامية م
كتبه عن الرجال الموثوق بهم برواياتهم الى غير ذلك من المحامل الصحيحة والظاهر ان قبول المحقق طاب
ثراه رواية علي بن ابي حمزة مع شدة تعصبه في مذهبه مبني على ما هو الظاهر من كونها منقولة
من اصله وتعليله يشعر بذلك فان الرجل من اصحاب الاصول وكذلك قول العلامة بصحة
رواية اسحق بن جرير عن الصادق ع فانه كان من اصحاب الاصول ايضا وتاليف امثال هؤلاء
لاصولهم كان قبل الوقف لانه وقع في زمان الكاظم ع فقد بلغنا عن مشايخنا قدس اسرارهم

انه كان من آداب اصحاب الاصول انهم اذا سمعوا من احد الائمة عليهم السلام حديثا بادروا الى اثباته في اصولهم
كيلا يعرض لهم النسيان لبعضه او كله بتمادي الايام وتوالي الشهور والاعوام والله اعلم بحقايق الامور
انتهى كلامه ادام الله فضله وانا اقول هذا الفاضل بعد ما تكلم بما تقدم نقله عنه من قوله الذي بعث
المتاخرين على العدول عن متعارف القدماء ووضع ذلك الاصطلاح الجديد الى آخره كان غافلا
عن لازم هذا الكلام الاخير لان قوله كانوا يحترزون عن مجالستهم فضلا عن اخذ الحديث عنهم وقوله
نقبولهم لها وقولهم بصحتها لابد من ابتنائه على وجه صحيح يستلزم ان يكون احاديث الكافي كلها
صحيحة وكذلك كل حديث عمل بها رئيس الطائفة قدس سره لان الكليني صرح بصحة احاديث الكافي
ورئيس الطائفة صرح بانه لم يعمل الا بحديث مأخوذ من الاصول المجمع عليها ثم نقل كلام رئيس الطائفة
قدس سره في العدة فاما ما اخترته من المذهب وهو ان خبر الواحد الى آخر ما قدمنا نقله من
الوجوه الثلثة التي جاء بها الاستدلال على حجية خبر الواحد ثم قال فصل في ذكر القرائن التي تدل
على صحة اخبار الاحاد او على بطلانها وما ترجح به الاخبار بعضها على بعض وحكم المراسيل القرائن
التي تدل على صحة ~~اخبار الاحاد او على بطلانها~~ او على صحة متضمن الاخبار التي لا توجب العلم اشياء
منها ان يكون موافقة لادلة العقل وما اقتضاه لان الاشياء في العقل اذا كانت اما على الحظر او
الاباحة على مذهب قوم او الوقف على ما نذهب اليه فمتى ورد الخبر متضمنا للحظر او الاباحة
ولا يكون هناك ما يدل على العمل بخلافه وجب ان يكون ذلك دليلا على صحة متضمنه عند من خبرهم
اختار ذلك واما على مذهبنا الذي نختاره في الوقف فمتى ورد الخبر موافقا لذلك وتضمن
وجوب التوقف كان ذلك ايضا دليلا على صحة متضمنه الا ان يدل على العمل باحدهما فيترك
الخبر والاصل ومتى كان الخبر متضمنا للحظر ولم يكن دليل يدل على الاباحة فينبغي ايضا المصير اليه
ولا يجوز العمل بخلافه الا ان يدل دليل يوجب العلم بخلافه لان هذا حكم مستفاد بالعقل
ولا ينبغي ان يقطع على خطر ما تضمنه ذلك الخبر لانه خبر واحد لا يوجب العلم فيقطع به ولا



بل يوجب العلم بفحواه وان كان الخبر متضمنا للاباحة ولا يكون هناك خبر آخر او دليل شرعي يدل على
خلافه وجب الانتقال اليه والعمل به وترك ما اقتضاه الاصل لان هذا فائدة العمل باخبار الاحاد
ولا ينبغي ان يقطع على متضمنه لما قدمناه من وروده مورد الاخبار التي لا توجب العلم ومنها ان يكون الخبر مطابقا
لنص الكتاب اما خصوصه او عمومه او دليله او فحواه فان جميع ذلك دليل على صحة متضمنه الا ان
يدل دليل يوجب العلم يقترن بذلك الخبر يدل على جواز تخصيص العموم به او ترك دليل الخطاب
فيجب المصير اليه وانما قلنا ذلك لما نبينه فيما بعد من المنع من جواز تخصيص العموم با
خبار الاحاد ان شاء الله تعالى ومنها ان يكون الخبر موافقا للسنة المقطوع بها من جهة التواتر فان
ما يتضمنه الخبر اذا وافقه مقطوع على صحته ايضا وجب العمل به وان لم يكن ذلك دليلا على صحة نفس الواحد
الخبر لجواز ان يكون الخبر كذبا وان وافق السنة المقطوع بها ومنها ان يكون موافقا لما اجمعت
الفرقة المحقة عليه فانه متى كان كذلك دل ايضا على صحة متضمنه ولا يمكننا ايضا ان نجعل اجماعهم دليلا
على صحة نفس الخبر لانهم يجوز ان يكونوا اجمعوا على ذلك عن دليل غير هذا الخبر او خبر غير هذا الخبر يكونوا
لم ينقلوه استغناء باجماعهم على العمل به ولا يدل ذلك على صحة نفس هذا الخبر فهذه القرائن كلها
تدل على صحة متضمن اخبار الاحاد ولا تدل على صحتها انفسها لما بيناه من جواز ان يكون مصنوعة
وان وافقت هذه الادلة فمتى تجرد الخبر عن واحد من هذه القرائن كان خبرا واحدا محضا ثم ننظر فيه
فان كان ما تضمنه هذا الخبر هناك ما يدل على خلاف متضمنه من كتاب او سنة او اجماع وجب
اطراحه والعمل بما دل الدليل عليه وان ما تضمنه ليس هناك ما يدل على العمل بخلافه ولا يعرف
فتوى الطائفة فيه نظر فان كان هناك خبر آخر يعارضه مما يجري مجراه وجب ترجيح احدهما على
الآخر وسنبين من بعد ما يترجح به الاخبار بعضها على بعض وان لم يكن هناك خبر آخر يخالفه
وجب العمل به لان ذلك اجماع منهم على نقله واذا اجمعوا على نقله وليس هناك دليل على
العمل بخلافه فينبغي ان يكون العمل به مقطوعا اليه وكذلك ان وجد هناك فتاوى مختلفة من الطائفة

وليس القول المخالف له مستندا الى خبر اخر ولا الى دليل يوجب العلم وجب اطراح القول الاخر والعمل
بالقول المخالف لهذا الخبر لان ذلك القول لابد ان يكون هناك دليل على صحته ولسنا نقول بالرأي
والقياس حتى يستند ذلك القول اليه ولا هناك خبر اخر يضاف اليه وجب ان يكون ذلك القول
مطرحا ووجب العمل بهذا الخبر والاخذ بالقول الذي يوافقه واما القراين التي تدل على العمل بخلاف
ما يتضمنه الخبر الواحد فهو ان يكون هناك دليل يوجب العلم مقطوع به من كتاب او سنة مقطوع بها
او اجماع من الفرقة المحقة على العمل بخلاف متضمنه فان جميع ذلك يوجب ترك العمل به وانما قلنا
ذلك لان هذه الادلة توجب العلم والخبر الواحد لا يوجب العلم وانما يقتضي غالب الظن و
الظن لا يتقابل العلم وايضا فقد روي عنهم عليهم السلم انهم قالوا اذا جاءكم عنا حديثان يقابل
فاعرضوهما على كتاب الله وسنة رسوله صم فما وافقهما فخذوا به وما لم يوافقهما فردوه الينا
فلاجل ذلك رددنا هذا الخبر ولا يجب علينا ان نقطع على بطلانه في نفسه لانه لا يمتنع ان يكون
الخبر في نفسه صحيحا وله وجه من التاويل لا نقف عليه او خرج على سبب خفي علينا الحال فيه او تناول
شخصا بعينه او خرج مخرج التقية وغير ذلك من الوجوه فلا يمكننا ان نقطع على كذبه وانما يجب امتناع م
من العمل به حسب ما قدمناه فاما الاخبار اذا تعارضت وتقابلت فانه يحتاج في العمل ببعضها
الى الترجيح والترجيح يكون باشياء منها ان يكون احد الخبرين موافقا للكتاب او السنة المقطوع
بها والاخر مخالفا لهما فانه يجب العمل بما وافقهما وترك العمل بما خالفهما وكذلك ان وافق
احدهما اجماع الفرقة المحقة والاخر يخالفه وجب العمل بما يوافق اجماعهم وترك العمل بما يخالفه
فان لم يكن مع احد الخبرين شي من ذلك وكانت فتيا الطائفة مختلفة نظر في حال راويهما جميعا
فما كان راويه عدلا وجب العمل به وترك العمل بما لم يروه العدل وسنبين القول في العدالة
المراعاة في هذا الباب فان كان رواتهما جميعا عدلين نظر في اكثرهما رواة عمل به وترك العمل بقليل
الرواة فان كان رواتهما متساويين في العدد والعدالة عمل بابعدهما من قول العامة وترك العمل



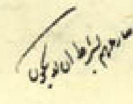
بما وافقهم وان كان الخبران موافقين للعامة او مخالفين لهما جميعا نظر في حالهما فان كان متى عمل باحد
الخبرين امكن العمل بالخبر الاخر على وجه من الوجوه وضرب من التاويل واذا عمل بالخبر الاخر لا
يمكن العمل بهذا الخبر وجب العمل بالخبر الذي يمكن مع العمل به العمل بالخبر الاخر لان الخبرين جميعا منقولان
مجمع على نقلهما وليس هنا قرينة تدل على صحة احدهما ولا ما يرجح احدهما به فينبغي ان يعمل بهما اذا
امكن ولا يعمل بالخبر الذي اذا عمل به وجب اطراح العمل بالاخر وان لم يمكن العمل بهما جميعا
لتضادهما وتنافيهما كان الانسان مخيرا في العمل بايهما شاء واما العدالة المراعاة
في ترجيح احد الخبرين على الاخر فهو ان يكون الراوي معتقدا للحق مستبصرا ثقة في دينه متحرجا
من الكذب غير متهم فيما يرويه فاما اذا كان مخالفا في الاعتقاد لاصل المذهب وروى مع ذلك
عن الائمة عليهم السلم نظر فيما يرويه فان كان هناك بالطرق الموثوق بهم ما يخالفه وجب
اطراح خبره وان لم يكن هناك من الفرقة المحقة خبر يوافق ذلك ولا يخالفه ولا يعرف لهم قول
فيه وجب ايضا العمل به لما روي عن الصادق عم انه قال اذا نزلت بكم حادثة لا تجدون حكمها فيما
روي عنا فانظروا الى ما رووه عن علي عليه السلم فاعملوا به ولاجل ما قلناه عملت الطائفة بما رواه
حفص بن غياث وغياث بن كلوب ونوح بن دراج والسكوني وغيرهم من العامة عن ائمتنا
عم فيما لم ينكروه ولم يكن عندهم خلافه واما اذا كان الراوي من فرق الشيعة مثل الفطحية والواقفية
والناووسية وغيرهم نظر فيما يرويه فان كان هناك قرينة تعضده او خبر اخر من جهة الموثوقين
بهم وجب العمل به وان كان هناك خبر يخالفه من طريق الموثوقين وجب اطراح ما اختصوا
بروايته والعمل بما رواه الثقة وان كان ما رووه ليس هناك ما يخالفه ولا يعرف من الطائفة
العمل بخلافه وجب ايضا العمل به اذا كان متحرجا في روايته موثوقا به في امانته وان كان مخطئا
في اصل الاعتقاد فلاجل ما قلناه عملت الطائفة باخبار الفطحية مثل عبد الله بن بكير وغيره
واخبار الواقفة مثل سماعة بن مهران وعلي بن ابي حمزة وعثمان بن عيسى ومن بعد هؤلاء بما رواه

بنو فضال وبنو سماعة والطاطريون وغيرهم فيما لم يكن عندهم فيه خلاف فاما ما يرويه الغلاة والمتهمون
والمضعفون وغير هؤلاء فما يختص الغلاة بروايته فان كانوا ممن عرف لهم حال استقامة وحال غلو
عمل بما رووه في حال الاستقامة وترك ما رووه في حال خطائهم ولاجل ذلك عملت الطائفة بما رواه ابو
الخطاب محمد بن ابي زينب في حال استقامته وتركوا ما رواه في حال تخليطه وكذا القول في احمد بن هلال
العبرتائي وابن ابي عذافر وغير هؤلاء فاما ما يروونه في حال تخليطهم فلا يجوز العمل به على كل حال وكذلك
القول فيما يرويه المتهمون والمضعفون ان كان هناك ما يعضد روايتهم ويدل على صحتها وجب العمل
به وان لم يكن هناك ما يشهد لروايتهم بالصحة وجب التوقف في اخبارهم فلذلك توقف المشايخ عن
اخبار كثيرة هذه صورتها ولم يرووها واستثنوها في فهارستهم من جملة ما يروونه من التصنيفات
فاما من كان مخطئا في بعض الاقوال او كان فاسقا بافعال الجوارح وكان ثقة في روايته متحرزا فيها فان ذلك
لا يوجب رد خبره ويجوز العمل به لان العدالة المطلوبة في الرواية حاصلة فيه وانما الفسق بافعال الجوارح
يمنع من قبول شهادته وليس بمانع من قبول روايته ولاجل ذلك قبلت الطائفة اخبار جماعة هذه
صفتهم فاما ما يرجح احد الخبرين على الاخر من حيث ان احدهما يقتضي الحظر والاخر الاباحة والاخذ
بما يقتضيه الحظر او الاباحة فلا يمكن الاعتماد عليه على ما يذهب اليه في الوقف لان الحظر
والاباحة جميعا عندنا مستفادان بالشرع فلا ترجيح بذلك وينبغي لنا التوقف فيهما جميعا او يكون
الانسان فيهما مخيرا في العمل بايهما شاء واذا كان احد الراويين يروي الخبر بلفظه والاخر بمعناه
ينظر في حال الذي يرويه بالمعنى فان كان ضابطا عارفا بذلك فلا ترجيح لاحدهما على الاخر لانه
قد ابيح له الرواية بالمعنى واللفظ معا فايهما كان اسهل عليه رواه وان كان الذي يروي الخبر بالمعنى
لا يكون ضابطا للمعنى او يجوز ان يكون غالطا فيه ينبغي ان يؤخذ بخبر من رواه باللفظ وان
كان احد الراويين اعلم وافقه واضبط من الاخر فينبغي ان يقدم خبره على خبر الاخر ويرجح عليه ولاجل
ذلك قدمت الطائفة ما يرويه زرارة ومحمد بن مسلم وبريد وابو بصير والفضيل بن يسار ونظراؤهم

من الحفاظ الضابطين

من الحفاظ الضابطين على رواية من ليس له تلك الحال واذا كان احد الراويين متيقظا في روايته
والاخر من جهة غفلة ونسيان في بعض الاوقات فينبغي ان يرجح خبر الضابط المتيقظ على خبر صاحبه
لانه لا يؤمن ان يكون قد سهى او دخل عليه شبهة او غلط في روايته وان كان عدلا لم يتعمد ذلك
وذلك لا ينافي العدالة على حال واذا كان احد الراويين يروي سماعا وقراءة والاخر يرويه اجازة
فينبغي ان يقدم رواية السامع على رواية المستجيز اللهم الا ان يروي المستجيز باجازته اصلا معروفا او
مصنفا مشهورا فيسقط الترجيح واذا كان احد الراويين يذكر جميع ما يرويه ويقول انه سمع وهو ذاكر
لسماعه والاخر يرويه من كتابه نظر في حال الذي يروي من كتابه فان ذكر ان جميع ما في كتابه سماعه فلا
ترجيح لرواية غيره على روايته لانه ذكر على الجملة انه سمع جميع ما في دفتره وان لم يذكر تفاصيله وان لم يذكر
انه سمع جميع ما في دفتره وان وجد بخطه او وجد سماعه عليه في حواشيه بغير خطه فلا يجوز له
اولا ان يرويه ويرجح خبر غيره عليه واذا كان احد الراويين معروفا والاخر مجهولا قدم خبر المعروف
على خبر المجهول لانه لا يؤمن ان يكون المجهول على صفة لا يجوز معها قبول خبره واذا كان احد الراويين
مصرحا والاخر مدلسا فليس ذلك مما يرجح به خبره لان التدليس هو ان يذكره باسم او صفة غريبة
او ينسبه الى قبيلة او صناعة وهو بغير ذلك معروف فكل ذلك لا يوجب ترك خبره واذا كان
احد الراويين مسندا والاخر مرسلا نظر في حال المرسل فان كان ممن يعلم انه لا يرسل الا عن ثقة
موثوق به فلا ترجيح لخبر غيره على خبره ولاجل ذلك سوت الطائفة بين ما يرويه محمد بن ابي عمير و
صفوان بن يحيى واحمد بن محمد بن ابي نصر وغيرهم من الثقات الذين عرفوا بانهم لا يروون ولا يرسلون الا
عمن يوثق به وبين ما اسنده غيرهم ولذلك عملوا بمراسيلهم اذا انفرد عن رواية غيرهم فاما اذا
لم يكن كذلك ويكون ممن يرسل عن ثقة وعن غير ثقة فانه يقدم خبر غيره عليه واذا انفرد وجب التوقف
في خبره الى ان يدل دليل على وجوب العمل به فاما اذا انفردت المراسيل فيجوز العمل بها على
الشرط الذي ذكرناه ودليلنا على ذلك الادلة التي قدمناها على جواز العمل باخبار الاحاد

فان الطائفة كما عملت بالمسانيد عملت بالمراسيل وكما فيما يطعن في احد منها الطعن في الاخر وما احاد
احدهما احاد الاخر فلا فرق بينهما على حال واذا كان احدى الروايتين اريد من الرواية الاخرى كان العمل
بالرواية الزائدة اولى لان تلك الزائدة في حكم خبر آخر ينضاف الى المزيد عليه فاذا كان مع احد الروايتين
عمل الطائفة باجمعها فذلك خارج عن الترجيح بل هو دليل قاطع على صحته وابطال الاخر فاذا كان
مع احد الخبرين عمل اكثر الطائفة ينبغي ان يرجح على الخبر الاخر الذي عمل به قليل منهم واذا كان خبر احد
المرسلين مثل الاخر ولا يختار الاخر ... على مذهبنا الذي اخترناه في الوقف فيقتضي التوقف
فيهما لان الحكمين جميعا ... شرعا وليس احدهما بالعمل اولى وان قلنا انه اذا لم يكن هناك من الاخر
ما يرجح به احدهما على الاخر كنا مخيرين كان ذلك ايضا جائزا كما قلناه في الخبرين المسندين سواء
وهذه جملة كافية في هذا الباب انتهى كلامه اعلى الله مقامه وذكر المحقق الحلي في اصوله ونادر ما رأيت
في اصول اصحابنا كتابا اقرب الى الحق بعد كتاب العدة لشيخ الطائفة الا اياه وهو في الحقيقة اختصار
كتاب العدة مع نقص وزيادات وايرادات من قبله كذا في الحاشية رجع عنها في اوائل كتاب المعتبر
ووافق رئيس الطائفة بعد ان خالفه ونعم الوفاق وذهب شيخنا ابو جعفر ره الى العمل بخبر العدل
الى اخر ما نقلناه عنه في ضمن حكاية كلام صاحب المعالم ره في الدليل السادس على حجية خبر الواحد
ثم اورد احتجاج الشيخ ره بالوجوه الثلاثة المتقدمة مسندا اليه هكذا احتج الشيخ بوجوه الى ان قال كذا
ساكتا عنه ثم القراين التي قال الشيخ انها قد تقترن بخبر الواحد من دون ان يسند اليه هكذا قال وقد
وقد يقترن بخبر الواحد قراين تدل على صدق مضمونه وان كانت دالة على صدق الخبر نفسه لجواز ان غيرهم
اختلاقه مطابقا لتلك القرينة والقراين اربع احدها ان يكون موافقا لدلالة العقل او لنص
الكتاب خصوصه او عمومه او فحواه او لما حصل الاجماع عليه واذا تجرد عن القراين الدالة
على صدقه ولم يوجد ما يدل على خلاف متضمنه افتقر العمل به الى شروط يذكرها في مباحث متعلقه
في الخبر منها ان ... السند الى ... الايمان معتبر في الراوي واجازة العمل بخبر الفطحية ومن



سائرهم بشرط ان لا يكون متهما بالكذب ومنع من رواية الغلاة كابي الخطاب وابن ابي العزاقر لما
قد علم من حالهم انهم قد ... فتنبيرا احتج الشيخ ره بان الطائفة عملت بخبر عبد الله بن بكير و
سماعة وعلي بن ابي حمزة وعثمان بن عيسى وبما رواه بنو فضال والطاطريون والجواب انا لا نعلم
الى الان ان الطائفة عملت باخبار هؤلاء التاسع عدالة الراوي شرط في العمل بخبره وقال الشيخ يكفي
كونه ثقة متحرزا عن الكذب في الرواية وان كان فاسقا بجوارحه وادعى عمل الطائفة على اخبار
جماعة هذه صفتهم ونحن نمنع هذه الدعوى ونطالب بدليلها ولو سلمناها لاقتصرنا على المواضع
التي عملت فيها باخبار خاصة ولم يجز التعدي في العمل الى غيرها ودعوى التحرز عن الكذب
مع ظهور الفسق مستبعد اذ الذي يظهر فسقه لا يوثق بما يظهر من تحرجه عن الكذب وذكر انه اذا
ارسل الراوي الرواية قال الشيخ ره ان كان ممن عرف انه لا يروي الا عن ثقة قبلت بشرط ان لا
يكون لها معارض من المسانيد الصحيحة واحتج لذلك بان الطائفة عملت بالمراسيل عند سلامتها
عن المعارض كما عملت بالمسانيد فما اجاز احدهما اجاز الاخر انتهى كلامه اعلى الله مقامه
وانا اقول قد فهمناك ان القراين قسمان قرينة تدل على ان الراوي لم يفتر فيما رواه ولا بد ... على ان
مضمونه حكم الله في الواقع لاحتمال وروده من باب التقية ومن المعلوم عند اولى الالباب انا
نقطع في حق كثير من الناس بقراين حاصلة عند المعاشرة او حاصلة بدونها بانهم لم يرضوا
بان يفتروا في باب الرواية قطعا يكون الراوي ثقة في ... الرواية لا كونه مظنون العدالة
وبالجملة كون الراوي ثقة من القراين المفيدة للقطع بانه لم يفتر في الرواية وتلك القرينة
نجدها موجودة في كثير من الرواة بقراين ما علمنا من احوالهم واما احتمال وقوع السهو من الراوي
في خصوصيات بعض الفاظ الحديث فيندفع بوجوه ... في كلامنا وذكر المحقق الحلي قدس سره
في اوائل المعتبر ان جعفر بن محمد عليهما السلم روى عنه من الرجال ما يقارب اربعة الاف
رجل وبرز بتعليمه من الفقهاء الافاضل جم غفير كزرارة ابن اعين واخويه بكير وحمران وجميل

بن دراج ومحمد بن مسلم وبريد بن معاوية والقاسمين وابي بصير وعبيد الله ومحمد بن عمران
الحلبيين وعبد الله بن سنان وابي الصباح الكناني وغيرهم من الاعيان الفضلاء حتى كتبت من
اجوبة مسائله اربعمائة مصنف لاربعمائة مصنف سموها الاصول في جميع الحلال ع قد كان من
تصدى كالحسين بن سعيد واخيه الحسن واحمد بن محمد بن ابي نصر البزنطي واحمد بن محمد بن خالد
البرقي وشاذان بن الفضل القمي وايوب بن نوح بن دراج واحمد بن محمد بن عيسى وغيرهم ممن يطول
تعدادهم وكتبهم الان متفرقة بين الاصحاب والنقل الى العجم العرب وذكر لما كان فيها اثنا رضوان
الله عليهم في الكثرة الى حد تعسر عددهم وتحدد وحصر افرادهم لانتشارها واشتهارها وكثرة
ما صنفوه وكانت مع ذلك منحصرة في افراد جماعة من الفضلاء والمتاخرين اجمع بايراد كلام
من اشتهر فضله وعرف تقدمه في نقد الاخبار وصحة الاختيار وجودة الاعتبار واقتصر من
كتب هؤلاء الفضلاء على ما بان فيه اجتهادهم وعرف به اهتمامهم وعليه اعتمادهم فمن اشرف خ رب
نقد الحسن بن محبوب واحمد بن محمد بن ابي نصر البزنطي والحسين بن سعيد والفضل بن شاذان
ويونس بن عبد الرحمن ومن المتاخرين ابو جعفر محمد بن بابويه رحمه الله ومحمد بن يعقوب الكليني
ومن اصحاب الكتب الفتاوى علي بن بابويه وابو علي بن الجنيد والحسن بن ابي عقيل العماني
والمفيد محمد بن محمد بن النعمان وعلم الهدى والشيخ ابو جعفر محمد بن الحسن الطوسي انتهى كلامه
اعلى الله مقامه وقال الفاضل المدقق محمد بن ادريس الحلي في اخر كتاب السرائر باب الزيادات
فيما انتزعته واستطرفته من كتب المشيخة المصنفين والرواة المحصلين وستقف على اسمائهم
ان شاء الله تعالى فمن ذلك ما رواه موسى بن بكر الواسطي في كتابه الى ان قال انتهى ما اردنا نقله من
اخر السرائر لمحمد بن ادريس الحلي ثم قال ونقول من المعلوم ان فهرست الشيخ وفهرست النجاشي
وفهرست محمد بن شهر اشوب المازندراني ناطقة بالمتاخر عنها ونظايرها وما ذكره الشيخ في اخر
كتابي الاخبار عند ذكر اسانيده الى الكتب والاصول التي اخذ الاحاديث منها وما ذكره في اول

كتاب الاستبصار وما ذكره في كتاب العدة

٤٢

كتاب الاستبصار وما ذكره في كتاب العدة وما ذكره محمد بن علي بن بابويه القمي في اول كتاب من لا
يحضره الفقيه وما ذكره الامام ثقة الاسلام في اوايل كتاب الكافي وما ذكره محمد بن ادريس الحلي في
اخر السرائر وما ذكرناه سابقا نقلا عن السيد الاجل المرتضى رضي الله عنه في ان تلك الاصول والكتب
المعتمدة كانت موجودة عندهم ومن المعلوم ان ما نقلوه ما تمكنوا من اخذ الحديث من الاصول المعتمدة
لا يعدلون الى غيرها واليس من المعلوم انه لو نقلوا غيرها ينصب علامة تميزه عنها لان قصدهم من تصانيفهم هداية
الناس وارشادهم في خلط الاحاديث الماخوذة من الاصول المعتمدة مع غيرها من غير نصب علامة
مميزة بينهما تخريب للدين فلا يليق بمقام الهداية والارشاد ثم نقول قد صرح المحقق الحلي فيما نقلنا ومن
بان كتابي فضل بن شاذان ويونس بن عبد الرحمن كانا مشتملين على احاديث اصحابنا وكانا في
عصره مع غيرهما من الاصول المعتمدة وهو اخذ الحديث منها ومن غيرها فالظن المتاخرين بمثل
الامام ثقة الاسلام ومثل ابن بابويه ومثل رئيس الطائفة ومن هو المعرض في مواضع من كتاب الكشي بان
كل واحد من كتابي الفضل بن شاذان ويونس بن عبد الرحمن كان جامعا لاصول وسيجيء زيادة بيان
هذا المقام في الفصل التاسع ان شاء الله تعالى فاذا ارتقيت في هذه المباحث الى هذه الدرجة من
الايضاح حق لك ان تقول اطفاء المصباح فقد طلع الصباح وبالجملة ادعى من قسم احاديث اصولنا
اصحابنا التي كانت مرجعهم في عقائدهم واعمالهم في زمن الائمة ع وكانوا مجمعين على صحة نقلها
كلها عنهم عليهم السلم الى الاقسام الاربعة المشهورة بين المتاخرين العلامة الحلي او جمال قريب
منه ثم من جاء بعده وافقه كالشهيد الاول والفاضل الشيخ علي والشهيد الثاني وولده صاحب
كتابي المعالم والمنتقى والفاضل المتبحر المعاصر بهاء الدين محمد العاملي والسبب في احداث غفلة من
احدثه من كلام قدمائنا والسبب في غفلة الغفلة ذهنه بما في كتب العامة والسبب في الالفة انه
لما كانت اربابها اهل الضلالة وكانت المدرسون في المدارس ونظهر طرق الضلال المحصلين
انحصرت طرق التعلم في الاستفادة من كتب العامة فاذا اراد تحصيل الفضيلة لم يكن له بد من الالفة بهم

١٣٠

نراه كتب العامة على يد رسينا والله الموفق للصواب واليه المرجع والمآب فائدة قد علمت انه
من الواضحات البينات في صدور الذين تتبعوا كتب الرجال وكتب الاحاديث وفهرست اصول
اصحابنا سيما كتاب الكشي وفهرست الشيخ وفهرست النجاشي وفهرست محمد بن شهر اشوب
المازندراني واوائل كتاب الاستبصار واواخر كتابي الاخبار لرئيس الطائفة وكتاب العدة وكتاب
علم الهدى وكلام المحقق الحلي في المعتبر وفي كتاب الاصول وكلام محمد بن ادريس في اواخر السرائر
وكلام ابن بابويه في اول كتاب من لا يحضره الفقيه وكلام الامام ثقة الاسلام في اول كتاب
الكافي وكلام الشهيد الثاني في شرح رسالته في دراية الحديث وكلام كتابي المعالم والمنتقى
وكلام صاحب شرف الثمين فيه وفي رسالته الوجيزة في دراية الحديث بل كلام العلامة
الحلي في كتاب النهاية عند تقسيم علماء الامامية الى الاخباريين والاصوليين انه كان عند قدمائنا
اصحاب الائمة عليهم السلام كتب واصول كانت مرجعهم في عقائدهم واعمالهم وانهم كانوا متمكنين
من استعلام احوال احاديث تلك الكتب والاصول ومن اخذ الاحكام عنهم عليهم السلام بطريق
القطع واليقين ومن التميز بين الصحيح وغير الصحيح لو كان فيها غير صحيح ومن المعلوم ان مثلهم
لا يغفل عن هذه الدقيقة ولا يقصر في رعايتها فان عاقلا فاضلا صالحا اذا اراد تاليف كتاب
يكون مرجعا للشيعة في عقائدهم واعمالهم وفي احدهما لا يخلط بين الاحاديث الصحيحة وغير الصحيحة
من غير نصب علامة تميز بينهما على ان اقول ارباب التواريخ لا يرضون باخذ الاخبار من موضع لا يعتمد عليه
مع تمكنهم من موضع يعتمد عليه فكيف يظن بخيار العلماء والصلحاء خلاف ذلك لا سيما الامام
ثقة الاسلام محمد بن يعقوب الكليني ومحمد بن علي بن بابويه وقد علمت وفور القرائن الموجبة
للقطع بما هو حكم الله في الواقع او بورود الحكم عنهم عليهم السلام في زمن محمد بن يعقوب الكليني
وزمن علي بن بابويه وزمن علم الهدى وزمن رئيس الطائفة وزمن محمد بن ادريس وزمن
المحقق الحلي ثم نقول العجب في هاما ساعى الله شكره وبركات ائمتنا عليهم السلام قرائن موجبة للقطع

كتاب ا

[illegible] الحديث

العادي يرد الحديث عنهم عليهم السلام ومنها ان كثيرا ما نقطع بالقرائن الحالية او المقالية بان الراوي كان
ثقة في الرواية لم يرض بالافتراء ولا برواية ما لم يكن بينا واضحا عنده وان كان فاسد المذهب او كان فاسقا بجوارحه
وهذا نوع من القرينة وافرة في احاديث كتب اصحابنا ومنها تعاضد بعضها ببعض ومنها نقل العالم
الثقة الورع في كتابه الذي الفه لهداية الناس ولان يكون مرجع الشيعة اصل رجل او روايته مع
تمكنه من استعلام حال ذلك الاصل او تلك الرواية واخذ الاحكام بطريق القطع عنهم عليهم السلام
ومنها تمسكه باحاديث ذلك الاصل او تلك الرواية مع تمكنه من ان يتمسك بروايات اخر صحيحة
ومنها وجوده في احد كتابي الشيخ والكافي ومن لا يحضره الفقيه لاجتماع شهاداتهم على صحة احاديث
كتبهم او على انها ماخوذة من تلك الاصول المجمع على صحتها ومنها ان يكون رواية احد من الجماعة التي
اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنهم ومنها ان يكون رواية من الجماعة التي ورد في شانهم عن بعض
الائمة عليهم السلام انهم ثقات مامونون خذوا عنهم معالم دينكم او هؤلاء امناء الله في ارضه ونحو ذلك
فائدة فان قلت بهذه القرائن اندفع احتمال الافتراء ونفي احتمال السهو في خصوص بعض الالفاظ
قلت هذا الاحتمال يندفع تارة بتعاضد الاخبار بعضها ببعض وتارة بملاحظة تطابق الجواب والسؤال
بتناسب اجزاء الحديث وتناسقها فان قلت بقي احتمال اخر لم يندفع وهو احتمال ارادة خلاف
الظاهر قلت من المعلوم ان الحكيم في مقام البيان والتفهيم لا يتكلم بكلام يريد به خلاف ظاهره
من غير وجود قرينة صارفة بينة لا سيما من اجتمعت فيه نهاية الحكمة مع العصمة ولا يجري ذلك
في كلام اكثر كلام الله ولا في اكثر كلام الرسول صلى الله عليه واله بالنسبة الينا لقولهم عليهم السلام
انما يعرف القرآن من خوطب به وقولهم عليهم السلام كلام النبي صلى الله عليه واله مثل كلام الله
في الاكثر يحتمل الناسخ والمنسوخ وقد يكون عاما وقد يكون خاصا وقد يكون المجمل به مؤولا ونعم
ذلك الامر من جهة ان المخاطبين بها عارفون بما هو المراد منها فانه يقتضي تفرد الائمة
عليهم السلام بالفرق بين كلامهم وكلام الله وكلام رسول الله صلى الله عليه واله بان لهما

وجوها مختلفة وبانها لا يفهمون الناسخ والمنسوخ وانها ادون دقايق الاكثر على وجه التفهيم بالنسبة
الى اذهان الرعية وورد انه بقدر عقول الامة عليهم السلام بخلاف كلام الائمة عليهم السلام
لا يحتمل ان يكون من هذا وانه ورد بقدر ادراك الرعية وهم مخاطبون به ان يكون كلامهم عليهم السلام
خاليا عن ذلك الاحتمال هكذا ينبغي ان يحقق هذا المقام وذلك فضل الله يوتيه من يشاء والله
ذو الفضل العظيم الفصل التاسع في تصحيح احاديث كتبنا بوجوه تفطنت لها بتوفيق الملك العلام
ودلالة اهل الذكر عليهم السلام وفي بيان التمسك بها لكونها متواترة النسبة الى مؤلفيها وفي بيان القاطعة
الشريفة التي وصلت الينا من اهل العصمة في باب الاحاديث المتعارضة البالغة حد التواتر
او غير البالغة وفي تصحيح لطيفة فنقول بالله التوفيق وبيده ازمة التحقيق الوجه الاول ان من الوجوه
الدالة على صحة احاديث الكتب الاربعة وشبهها باصطلاح قدمائنا انا نقطع قطعا عاديا بان جمعا
كثيرا من ثقات اصحابنا لما سمعوا من الجماعة الذين اجمعت العصابة على انهم لم ينقلوا الا الصحيح
باصطلاح القدماء صرفوا اعمارهم في مدة متزيدة على ثلثمائة سنة في اخذ الاحكام عنهم عليهم السلام
وتاليف ما يسمعونه منهم عليهم السلام وعرض المؤلفات عليهم ثم التابعون لهم يتبعونهم في
طريقتهم واستمر هذا المعنى الى زمن الائمة الثلاثة قدس الله اسرارهم الوجه الثاني انا نعلم
انه كانت عند قدمائنا اصول من زمن امير المؤمنين ع الى زمن الائمة الثلاثة فصحابهم
كانوا يعتمدون عليها في عقايدهم واعمالهم ونعلم علما عاديا انهم كانوا متمكنين من استعلام حال
تلك الاصول واخذ الاحكام عنهم عليهم بطريق القطع واليقين ونعلم علما عاديا انهم كانوا
عالمين بانه مع التمكن من القطع في احكام الله تعالى لا يجوز الاعتماد على ما ليس كذلك وانهم لم يقصروا
في ذلك واستمر هذا المعنى الى زمن الائمة الثلاثة فعلم ان تلك الاحاديث كلها صحيحة باصطلاح
القدماء الوجه الثالث ان مقتضى الحكمة الربانية وشفقة سيد المرسلين والائمة عليهم السلام
بالشيعة ان لا يضيع من كان في اصلاب الرجال منهم وتمهد لهم اصول معتمدة يعملون بها فيها.

في زمن الغيبة الكبرى

في زمن الغيبة الكبرى الوجه الرابع انه تواترت الاخبار بانهم عليهم السلام امروا اصحابهم بتاليف
ما يسمعونه عنهم وبضبطه ونشره ليعمل بها الشيعة في زمن الغيبة واخبروا بوقوعها الى حد القطع
ان اكثر احاديثنا موجودة في اصول الجماعة التي اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنهم اي على
انهم لم ينقلوا الا الصحيح والعلم بوجودها في تلك الاصول له طرق من جملتها ان يقطع بقرينة الحال
ان الطريق المذكور للحديث انما هو طريق الى الاصل المأخوذ منه الحديث وتلك القرينة
ما ترى في كتابي الشيخ وكتاب من لا يحضره الفقيه بل في كتاب الكافي ايضا عند النظر الدقيق
وممن ذكرهم شيخنا الثقة الجليل الصدوق ابو عمرو الكشي قدس سره في كتابه فقال
اجمعت العصابة على تصديق هؤلاء الاولين من اصحاب ابي جعفر عليه السلام واصحاب ابي عبد الله عليه السلام
وانقادوا لهم بالفقه فقالوا افقه الاولين ستة زرارة ومعروف بن خربوذ وبريد وابو
بصير الاسدي والفضيل بن يسار ومحمد بن مسلم الطائفي قالوا وافقه الستة زرارة وقال
بعضهم مكان ابي بصير الاسدي ابو بصير المرادي وهو ليث بن البختري حدثنا الحسين بن الحسن
بن بندار القمي قال حدثني سعد بن عبد الله بن ابي خلف القمي قال حدثني محمد بن عبد الله
المسمعي قال حدثني علي بن حديد وعلي بن اسباط عن جميل بن دراج قال سمعت ابا عبد الله
عليه السلام يقول اوتاد الارض واعلام الدين اربعة محمد بن مسلم وبريد بن معوية وليث بن البختري
المرادي وزرارة بن اعين وبهذا الاسناد عن محمد بن ابي عبد الله المسمعي عن علي بن اسباط
عن محمد بن سنان عن داود بن سرحان قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول اني لاحدث الرجل
الحديث وانهاه عن الجدال فيخرج من عندي فيتاوله على غير تاويله واني اريد فيها
ان يتكلموا وذهبت فيما يتاوله لنفسه يريد المعصية ولو سمعوا واطاعوا
اطاعوا لاودعتهم ما اودع ابي عليه السلام اصحابه ان اصحاب ابي كانوا زينا احياء واموات اعني زرارة و
محمد بن مسلم ومنهم ليث المرادي وبريد العجلي هؤلاء القوامون بالقسط هؤلاء القوالون بالصدق

هم السابقون السابقون اولئك المقربون انتهى كلامه قدس سره ثم قال في موضع آخر بعد ذلك
تسمية الفقهاء من اصحاب ابي عبد الله عليه السلام اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح من هؤلاء وتصديقهم
لما يقولون واقروا لهم بالفقه من دون اولئك الستة الذين عددناهم وسميناهم ستة نفر جميل
بن دراج وعبد الله بن مسكان وعبد الله بن بكير وحماد بن عيسى وحماد بن عثمان وابان بن
عثمان قالوا وزعم ابو اسحق الفقيه يعني ثعلبة بن ميمون ان افقه هؤلاء جميل بن دراج وهم احداث
اصحاب ابي عبد الله عليه السلام ثم قال في موضع آخر بعد ذلك تسمية الفقهاء من اصحاب ابي ابراهيم وابي
الحسن الرضا عليهما السلام اجمع اصحابنا على تصحيح ما يصح عن هؤلاء وتصديقهم واقروا لهم بالفقه
والعلم وهم ستة نفر اخرون دون الستة النفر الذين ذكرناهم في اصحاب ابي عبد الله عليه السلام منهم يونس
بن عبد الرحمن وصفوان بن يحيى بياع السابري ومحمد بن ابي عمير وعبد الله بن المغيرة و
الحسن بن محبوب الحسن بن علي بن فضال وفضالة بن ايوب وقال بعضهم مكان ابن فضال عثمان
بن عيسى وافقه هؤلاء يونس بن عبد الرحمن وصفوان بن يحيى انتهى واقول مستند الاجماع
الذي نقله الكشي في حق هذه الجماعة الروايات الناطقة بانهم معتمدون في كلما يروون وبعد
التحقيق ظهر عليك وانكشف لديك ان ما ذكره رئيس الطائفة في كتاب العدة من انه اجمعت
الطائفة على صحة مراسيل جمع من الرواة كما اجمعوا على صحة مسانيدهم مبني على ورود الروايات
الناطقة بانهم معتمدون في كلما يروون والمتاخرون الا كالشهيد الثاني في شرح رسالته
في فن دراية الحديث حملوا على الاجماع الثاني وسببه قلة تتبعهم واتكالهم في التاليفات
وانتقالهم بها قبل ان يحققوا المباحث وبنائهم تصانيفهم على المقدمات المالوفة المشهورة التي
يوجد مصداقها في احاديث العامة وفي رواة احاديثهم كما صرح بذلك وكذا الشهيد الثاني
ونقل عنه الوجه السادس ان في اخبار الائمة الثلاثة قدس الله اسرارهم في صحة احاديث
كتبهم ولا يقدح في ذلك اشتمال كتبهما على من تغير حاله من الاستقامة اما بانتحال المذاهب

واحمد بن محمد بن ابي نصر وقال بعضهم مكان الحسن بن محبوب

او بظهور الكذب منه طرفي المذاهب الاختلاف عليه بعد ان كان ثقة مستقيما دونوا ما نقلوا
عن السيد الاجل المرتضى رضي الله عنه الوجه السابع انه لو لم يكن احاديث كتبنا ماخوذة من الاصول المجمع
عليها للزم ان يكون اكثر احاديثنا غير صالح للاعتماد عليها والعادة قاضية ببطلانه الوجه الثامن
ان كثيرا ما يطرح رئيس الطائفة الاحاديث الصحيحة باصطلاح المتاخرين ويعمل بمقابلها
الضعيفة باصطلاح المتاخرين فلولا ما ذكرناه لما وقع من مثل رئيس الطائفة ذلك عادة الوجه
التاسع ان كثيرا ما يعتمد رئيس الطائفة على طرق ضعيفة مع تمكنه من طرق اخر صحيحة فلولا ما ذكرناه
لما وقع من مثله ذلك عادة الوجه العاشر ان رئيس الطائفة صرح في كتاب العدة وفي اول
الاستبصار بان كل حديث عمل به ماخوذ من الاصول المجمع على صحة نقلها ونحن نقطع قطعا
عاديا بانه لم يكذب ان شيخنا الصدوق قدس سره ذكر مثل ذلك بل اقوى منه في اول كتاب من
لا يحضره الفقيه ونحن نقطع عادة بانه ما كذب كذلك نقول في حق الكافي للامام ثقة الاسلام الوجه
الحادي عشر انا نقطع قطعا عاديا في حق اكثر رواة احاديثنا بقرينة ما بلغنا من احوالهم انهم لم يرضوا
بالافتراء في نقل حديث والذي لم نقطع في حقه بذلك كثيرا ما نقطع بانه نقله من كتاب اصل الى الثقة
الذي اخذ الحديث منه والفائدة في ذكره مجرد التبرك باتصال سلسلة المخاطبة اللسانية ودفع
العامة بان احاديثكم ليست معنعنة بل ماخوذة من كتب قدمائكم ومن اصولهم ومن جملة القرائن
على ما ذكرناه ان الامام ثقة الاسلام صرح في اول الكافي بصحة جميع احاديثه ومع ذلك
كثيرا ما يذكر في اوائل الاسانيد من ليس بثقة يعني احتمال السهو وهو يندفع تارة بتعاضد
بعض الروايات ببعض وتارة بقرينة تناسب اجزاء الحديث وتارة بقرينة السؤال والجواب
وتارة بقرائن اخر وبعد التنزل عن المقام السابق نقول على سبيل الاستظهار ونحن نقطع
قطعا عاديا بان جملة من تلك المسائل المذكورة في كتب حديثنا عرضت على الائمة عليهم السلام و
سالوا واشهدوا بانهم عليهم السلام اجابوا عنها وبان اجوبتهم عليهم السلام موجودة في تلك الاحاديث

الاسناد الذين اصحابنا والاول من ذلك بل يكون كل تلك الاحاديث او جلها او بعضها فان لم ينقل في
مسئلة الا حديث واحد ونقلت منها احاديث متوافقة لم يبق اشكال وان نقلت فيها احاديث مخالفة
فلكثير بعد ما تعبيرها المناهر في احاديثهم عليهم السلم وسنذكر ذلك على وجه واسع فيما بعد ان شاء الله فنقول
بتواتر مثلث العلم في كلام اهل الذكر عليهم السلم واما كون الكتب الاربعة ونظائرها متواترة النسبة
الى مؤلفيها الثلثة فان هذا التواتر يفيد العلم الاجمالي وان القطع التفصيلي بخصوصية الاحاديث
تحصل بالقراين الحالية والمقالية كاتفاق النسخ كما في كتاب اصح من يجلي بنحو الظهر من ان يرتاب فيه لبيب
منصف وما اوضح ما ذكره صاحب المعالم حيث قال ره في كتاب المعالم الاجازة في العرف اخبار اجمالي
بامور مضبوطة معلومة مامون عليها من الغلط والتصحيف ونحوهما وما هذا شانه لا وجه للتوقف في
قبوله والتعبير عنه بلفظ اخبرني وما في معناه مقيدا بقوله اجازة تجوز مع القراين فلا مانع منه مثلا
ان في القرائن دلالة على الاذي كان الاعتراف اخبارا اجماليا ولم يتفق الى الخلاف في قبوله وانما ذكر بعضهم
ان قبوله موضع وفاق اذا عرفت ذلك فاعلم ان اثر الاجازة بالنسبة الى العمل انما يظهر حيث لا يكون ما ثبت بها
يكون متعلقها معلوما بالتواتر ونحوه ككتب اخبار الاربعة فانها متواترة اجمالا والعلم بصحة
تفاصيلها مستفاد من قراين الاحوال ولا مدخل للاجازة فيه غالبا وانما فائدتها حينئذ بقاء اتصال
سلسلة الاسناد بالنبي صم والائمة عليهم السلم وذلك امر مطلوب مرغوب فيه للتيمن كما لا يخفى
انتهى كلامه اعلى الله مقامه وانما ذكرنا ذلك لتحقيق المقام الذي زلت فيه اقدام اقوام من فحول
الاعلام ولا حاجة لنا الى هذه الدقيقة فاني قد قرأت اصول كتاب الكافي وكل تهذيب الحديث وغيرها
على اعلم المتأخرين بعلم الحديث والرجال واورعهم وهو سيدنا الامام العلامة والقدوة الهمام الفهامة
قدوة المتقدمين اعظم المحققين ميرزا محمد الاسترابادي وهو قد قرأ على شيخه وقرء شيخه على شيخه
متصلا الى اصحاب العصمة عليهم السلم كما ذكر في اخر كتاب الرجال في ذكر اسمه رحمه الله ولي طرق اخرى عن
مشايخ اخر ونحن منهم السيد السند العلامة الامجد صاحب كتاب المدارك قدس سره واما القاعدة

الشريفة وصنوفها عليهم السلم

الشريفة وصنوفها عليهم السلم لخلاصين من الحيرة في باب الاحاديث المتعارضة فقد نطقت بها احاديث
بالغة حد التواتر المعنوي مع صحة كثير منها في ظاهر الامر وزعم المتأخرين انهم وصحة كلها عند التحقيق عند
قدمائنا ولا يمكنني استقصاؤها ولنذكر بعضها لان منها في كتاب الجهاد في كتاب الاحتجاج للطبرسي
في بحث احتجاج ابي عبد الله جعفر الصادق عم قال اذا سمعت من اصحابك الحديث وكلهم ثقة
فموسع عليك حتى ترى القائم عليه السلم فترد اليه وروى عن سماعة بن مهران قال سألت ابا
عبد الله عم قال قلت يرد علينا حديثان واحد يأمرنا بالاخذ به والاخر ينهانا عنه قال لا تعمل بواحد
منهما حتى تاتي صاحبك فتسئله عنه قال قلت لا بد ان نعمل باحدهما قال خذ بما فيه خلاف العامة
وروى عن الحسن بن الجهم عن الرضا عم قال قلت للرضا عم تجيئنا الاحاديث عنكم مختلفة قال
ما جاءك عنا فقس على كتاب الله عز وجل واحاديثنا فان كان يشبههما فهو منا وان لم يكن يشبههما
فليس منا قلت يجيئنا الرجلان وكلاهما ثقة بحديثين مختلفين فلم نعلم ايهما الحق قال اذا لم تعلم   الحق عم
فموسع عليك بايهما اخذت وروى في كتاب الاحتجاج في جواب مكاتبة محمد بن عبد الله الحميري
ره الى صاحب الزمان عم كتب يسئلني بعض الفقهاء عن المصلي اذا قام من التشهد الاول الى الركعة الثالثة
هل يجب عليه ان يكبر فان بعض اصحابنا قال لا يجب عليه تكبيرة ويجزيه ان يقول بحول الله وقوته
اقوم واقعد في الجواب عن ذلك حديثان اما احدهما فانه اذا انتقل من حالة الى اخرى فعليه التكبير
واما الحديث الاخر فانه روى اذا رفع رأسه من السجدة الثانية وكبر ثم جلس ثم قام فليس عليه
في القيام بعد القعود تكبير وكذلك التشهد الاول يجري هذا المجرى وبايهما اخذت من باب التسليم
كان صوابا ومن ذلك في الجهاد صحيحة علي بن مهزيار قال قرأت في كتاب لعبد الله بن محمد الى ابي الحسن
عليه السلم اختلف اصحابنا في رواياتهم عن ابي عبد الله عم في ركعتي الفجر في السفر فروى بعضهم
ان صلهما في المحمل وروى بعضهم ان لا تصليهما الا على الارض فاعلمني كيف تصنع انت لاقتدي
بك في ذلك فوقع عم موسع عليك باية عملت ومن ذلك في الكافي علي بن ابراهيم عن ابيه عن عثمان

بن عيسى او الحسن بن محبوب جميعاً عن سماعة عن ابي عبد الله عليه السلام قال سألته عن رجل اختلف عليه
رجلان من اهل دينه في امر كلاهما يرويه احدهما يأمر بأخذه والآخر ينهاه عنه كيف يصنع قال
يرجئه حتى يلقى من يخبره فهو في سعة حتى يلقاه وفي رواية اخرى بأيهما اخذت من باب التسليم
وسعك وذكر محمد بن علي بن ابراهيم بن ابي جمهور الاحسائي في كتاب غوالي اللآلي الذي الفه
في سنة سبع وتسعين وثمانمائة وروى العلامة مرفوعاً الى زرارة بن اعين قال سألت الباقر عليه السلام
فقلت جعلت فداك يأتي عنكم الخبران والحديثان المتعارضان فبأيهما آخذ فقال عليه السلام يا زرارة خذ
بما اشتهر بين اصحابك ودع الشاذ النادر فقلت يا سيدي انهما معاً مشهوران مرويان مأثوران
عنكم فقال عليه السلام خذ بأقولهما عندك واوثقهما في نفسك فقلت انهما معاً عدلان مرضيان
موثقان فقال انظر ما وافق منهما مذهب العامة فاتركه وخذ بما خالفهم فان الحق فيما خالفهم فقلت ربما كانا
معاً موافقين لهم او مخالفين فكيف اصنع فقال اذن فخذ بما فيه الحائط لدينك واترك ما خالف
الاحتياط فقلت انهما معاً موافقان للاحتياط او مخالفان له فكيف اصنع فقال اذن فتخير احدهما
فتأخذ به وتدع الآخر وفي رواية انه عليه السلام قال اذن فأرجه حتى تلقى امامك فتسأله انتهى كلامه رحمه الله وذكر
الشيخ السعيد قطب الدين شيخ الاسلام ابو الحسين سعيد بن هبة الله الراوندي قدس سره في الرسالة
التي صنفها في بيان احوال احاديث اصحابنا واثبات صحتها اخبرنا الشيخان محمد وعلي ابنا علي
بن عبد الصمد عن ابيهما عن ابي البركات علي بن الحسين عن جعفر بن بابويه اخبرنا ابي اخبرنا سعد بن
عبد الله عن ايوب بن نوح عن محمد بن ابي عمير عن عبد الرحمن بن ابي عبد الله قال قال الصادق عليه السلام اذا ورد
عليكم حديثان مختلفان فاعرضوهما على كتاب الله فما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف كتاب الله
فردوه فان لم تجدوهما في كتاب الله فاعرضوهما على اخبار العامة فما وافق اخبارهم فذروه و
ما خالف اخبارهم فخذوه وعن ابن بابويه اخبرنا محمد بن الحسن الصفار اخبرنا احمد بن محمد بن عيسى
عن رجل عن يونس بن عبد الرحمن عن الحسين بن السري قال ابو عبد الله عليه السلام اذا ورد عليكم حديثان

مختلفان فخذوا بما خالف القوم وعن ابن بابويه اخبرنا محمد بن موسى بن المتوكل اخبرنا علي بن الحسين
السعدآبادي حدثنا احمد بن ابي عبد الله البرقي عن ابن فضال عن الحسن بن الجهم قلت للعبد
الصالح هل يسعنا فيما ورد علينا منكم الا التسليم لكم فقال لا والله لا يسعكم الا التسليم لنا قلت فيروى
عن ابي عبد الله عليه السلام شيء ويروى عنه خلافه فبأيهما نأخذ قال خذ بما خالف القوم وما وافق القوم
فاجتنبه وعن ابن بابويه اخبرنا ابي اخبرنا سعد بن عبد الله عن احمد بن محمد بن عيسى عن محمد
ابن ابي عمير عن ابي حمزة عن ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلام قال ما انتم على شيء مما هم فيه ولا هم على شيء مما انتم
فيه فخالفوهم فما هم من الحنيفية على شيء وعن ابن بابويه اخبرنا محمد بن الحسن الصفار عن احمد بن محمد
بن عيسى عن ابن ابي نجران عن داود بن الحصين عمن ذكره عن ابي عبد الله عليه السلام قال والله
ما جعل الله لاحد خيرة في اتباع غيرنا وان من وافقنا خالف عدونا في قول او عمل فليس منا
ولا نحن منهم وعن ابن بابويه اخبرنا محمد بن موسى بن المتوكل اخبرنا علي بن الحسين السعدآبادي
اخبرنا احمد بن ابي عبد الله البرقي عن ابيه عن محمد بن عبد الله قلت لابي الحسن الرضا عليه السلام كيف
نصنع بالخبرين المختلفين فقال اذا ورد عليكم حديثان مختلفان فانظروا ما خالف منهما العامة
فخذوه وانظروا ما يوافق اخبارهم فدعوه وعن ابن بابويه اخبرنا ابي اخبرنا سعد بن عبد الله عن
يعقوب بن يزيد عن محمد بن ابي عمير عن جميل بن دراج عن ابي عبد الله عليه السلام قال الوقوف عند الشبهة
خير من الاقتحام في الهلكة ان على كل حق حقيقة وعلى كل صواب نوراً فما وافق كتاب الله فخذوه وما
خالف كتاب الله فدعوه انتهى ما اردنا نقله من رسالة قطب الدين الراوندي رحمه الله وفي
آخر كتاب السرائر من كتاب مسائل الرجال ومكاتباتهم مولانا ابا الحسن علي بن محمد بن علي
بن موسى عليهم السلام محمد بن علي بن عيسى قال سألته عن العلم المنقول الينا عن آبائك واجدادك
صلوات الله عليهم اجمعين قد اختلف علينا فيه فكيف العمل به على اختلافه او الرد اليك فيما
اختلف فيه فكتب ما علمتم انه قولنا فالزموه وما لم تعلموه فردوه الينا وفي كتاب المجالس

للشيخ الاجل المفيد ابي علي الحسن بن محمد بن الحسن الطوسي قده بسنده عن عمرو بن شمر عن جابر
قال دخلنا على ابي جعفر محمد بن علي عليهما السلام ونحن جماعة بعد ما قضينا نسكنا فودعناه
وقلنا له اوصنا يا ابن رسول الله صلى الله عليه وآله فقال ليعن قويكم ضعيفكم وليعطف
غنيكم على فقيركم ولينصح الرجل اخاه كنصحه لنفسه واكتموا اسرارنا ولا تحملوا الناس على
اعناقنا وانظروا امرنا وما جاءكم عنا فان وجدتموه للقرآن موافقا فخذوا به وان لم تجدوه موافقا
فردوه وان اشتبه الامر عليكم فقفوا عنده وردوه الينا حتى نشرح لكم من ذلك ما شرح لنا اقول في هذا
الحديث الشريف دلالة ظاهرة على ان مراده ع من العرض على كتاب الله عرض الحديث الذي جاء
عنهم على محكمات كتاب الله التي تكون من ضروريات الدين او من ضروريات المذهب
بقرينة قوله ع وان اشتبه الامر عليكم وبقرينة ما تقدم من الاحاديث الدالة على وجوب التوقف
عند كل مسألة لم يكن حكمها بينا ومنها ما في كتاب عيون اخبار الرضا ع لشيخنا الصدوق محمد
بن علي بن بابويه ابي ومحمد بن الحسن بن احمد بن الوليد رضي الله عنهما قالا حدثنا سعد بن عبد
الله قال حدثني محمد بن عبد الله المسمعي قال حدثني احمد بن الحسن الميثمي انه سأل الرضا ع
يوما وقد اجتمع عنده قوم من اصحابه وقد كانوا يتنازعون في الحديثين المختلفين عن رسول الله
ص في الشيء الواحد فقال ع ما ورد عليكم من خبرين مختلفين فاعرضوهما على كتاب الله فما كان
في كتاب الله موجودا حلالا او حراما فاتبعوا ما وافق الكتاب وما لم يكن في كتاب الله فاعرضوه
على سنن رسول الله ص فاتبعوا ما وافق نهي النبي ص وامره وما كان في السنة نهي اعافة او كراهة
ثم كان الخبر الآخر خلافه فذلك رخصة فيما عافه رسول الله ص وكرهه ولم يحرمه فذلك الذي يسع
الاخذ بهما جميعا او بايهما شئت وسعك الاختيار من باب التسليم والاتباع والرد الى رسول الله
ص وما لم تجدوه في شيء من هذه الوجوه فردوا الينا علمه فنحن اولى بذلك ولا تقولوا فيه بآرائكم
وعليكم بالكف والتثبت والوقوف وانتم طالبون باحثون حتى ياتيكم البيان من عندنا انتهى

هذا الكتاب وكان شيخنا

هذا الكتاب وكان شيخنا محمد بن الحسن بن احمد بن الوليد ره سيء الرأي في محمد بن عبد الله
المسمعي راوي هذا الحديث وانما اخرجت هذا الخبر في هذا الكتاب لانه كان في كتاب الرحمة وقد
قرأته عليه فلم ينكره ورواه لي والحديث الشريف بطوله مذكور في كتاب عيون الاخبار فمن اراد
موضع الحاجة ومنها في الكافي في باب اختلاف الحديث محمد بن يحيى عن محمد بن الحسين عن محمد بن عيسى
عن صفوان بن يحيى عن داود بن الحصين عن عمر بن حنظلة قال سألت ابا عبد الله ع عن رجلين من اصحابنا
بينهما منازعة في دين او ميراث فتحاكما الى السلطان او الى القضاة ايحل ذلك قال من تحاكم اليهم في
حق او باطل فانما تحاكم الى الطاغوت وما يحكم له فانما ياخذه سحتا وان كان حقا ثابتا لانه اخذه
بحكم الطاغوت وقد امر الله ان يكفر به قال الله عز وجل يريدون ان يتحاكموا الى الطاغوت وقد
امروا ان يكفروا به قلت فكيف يصنعان قال ينظران من كان منكم ممن قد روى حديثنا ونظر في
حلالنا وحرامنا وعرف احكامنا فليرضوا به حكما فاني قد جعلته عليكم حاكما فاذا حكم بحكمنا
فلم يقبله منه فانما استخف بحكم الله وعلينا رد والراد علينا الراد على الله وهو على حد الشرك
بالله قلت فان كان كل رجل اختار رجلا من اصحابنا فرضيا ان يكونا الناظرين في حقهما واختلفا
فيما حكما وكلاهما اختلفا في حديثكم قال الحكم ما حكم به اعدلهما وافقههما واصدقهما في الحديث
واورعهما ولا يلتفت الى ما يحكم به الآخر قال قلت فانهما عدلان مرضيان عند اصحابنا لا يفضل واحد
منهما على صاحبه قال فقال ينظر الى ما كان من روايتهم عنا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه
من اصحابك فيؤخذ به من حكمنا ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند اصحابك فان المجمع عليه
لا ريب فيه وانما الامور ثلاثة امر بين رشده فيتبع وامر بين غيه فيجتنب وامر مشكل يرد علمه
الى الله والى رسوله قال رسول الله ص حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك فمن ترك
الشبهات نجى من المحرمات ومن اخذ بالشبهات ارتكب المحرمات وهلك من حيث لا يعلم قلت فان كان
الخبران عنكم مشهورين قد رواهما الثقات عنكم قال ينظر فما وافق حكمه حكم الكتاب والسنة و

موافق العامة قلت جعلت فداك ارايت ان كان الفقيهان عرفا حكمه من الكتاب والسنة ووجدنا احد الخبرين
موافقا للعامة والآخر مخالفا لهم باي الخبرين يؤخذ قال ما خالف العامة ففيه الرشاد قلت جعلت فداك
فان وافقهما الخبران جميعا قال ينظر الى ما هم اليه اميل حكامهم وقضاتهم فيترك ويؤخذ بالآخر قلت
فان وافق حكامهم الخبرين جميعا قال اذا كان ذلك فارجه حتى تلقى امامك فان الوقوف عند الشبهات
خير من الاقتحام في الهلكات وروى رئيس الطائفة في التهذيب بسنده عن عبد الملك بن اعين
قال حج جماعة من اصحابنا فلما وافوا المدينة دخلوا على ابي جعفر ع فقالوا ان زرارة امرنا ان نهل
بالحج اذا احرمنا فقال لهم تمتعوا فلما خرجوا من عنده دخلت عليه فقلت جعلت فداك والله لئن
لم تخبرهم بما اخبرت به زرارة لنأتين الكوفة ولنصبحن بها كذابا قال ردوهم علي قال فدخلوا عليه
فقال صدق زرارة ثم قال اما والله لا يسمع هذا بعد اليوم احد مني وروى بسنده عن اسماعيل الجعفي
قال خرجت انا وميسر واناس من اصحابنا فقال زرارة لبوا بالحج فدخلنا على ابي جعفر ع فقلنا
اصلحك الله انا نريد الحج ونحن قوم صرورة او كلنا صرورة فكيف نصنع فقال لبوا بالعمرة فلما خرجنا دخل
عبد الملك بن اعين فقلت له الا تعجب من زرارة قال لنا لبوا بالحج وان ابا جعفر ع قال لنا
لبوا بالعمرة فدخل عبد الملك بن اعين فقال له اناس من مواليك امرهم زرارة ان يلبوا بالحج
عنك وانهم دخلوا عليك فامرتهم ان يلبوا بالعمرة فقال له ابو جعفر ع يريد كل انسان منهم ان
يسمع على حدة اعدهم علي فدخلنا فقال لبوا بالحج فان رسول الله ص لبى بالحج وفي كتاب اخبار
الرضا ع حدثنا علي بن احمد بن عبد الله بن احمد بن ابي عبد الله البرقي ومحمد بن موسى البرقي
ومحمد بن علي ماجيلويه عن احمد بن محمد بن خالد عن احمد بن محمد السياري قال حدثنا
علي بن اسباط قال قلت للرضا ع يحدث الامر لا اجد بدا من معرفته وليس في البلد الذي
انا فيه احد استفتيه من مواليك قال فقال ائت فقيه البلد فاستفته في امرك فاذا افتاك
بشيء فخذ بخلافه فان الحق فيه وفي كتاب العلل من تهذيب الحديث عن علي بن اسباط

قال قلت له يحدث

قال قلت له يحدث الامر من امري لا اجد بدا من معرفته وليس في البلد الذي انا فيه احد استفتيه
من مواليك فقال ائت فقيه البلد اذا كان ذلك فاستفته في امرك فاذا افتاك بشيء فخذ بخلافه فان الحق
فيه اقول من جملة ما اصر عليه الطائفة المحقة انه خلا بين الشيطان وبين علماء العامة ليضلهم
عن الحق في كل مسألة نظرية ليكون الاخذ بخلافهم لنا ضابطة كلية نظير ذلك ما ورد في حق النساء
شاوروهن وخالفوهن وفي الكافي في باب ان الائمة عليهم السلام يعلمون علم ما كان وما يكون
عن ضريس الكناسي قال سمعت ابا جعفر ع يقول وعنده اناس من اصحابه عجبت من قوم يتولونا
ويجعلونا ائمة ويصفون ان طاعتنا مفترضة عليهم كطاعة رسول الله ص ثم يكسرون حجتهم و
يخصمون انفسهم بضعف قلوبهم فينقصونا حقنا ويعيبون ذلك على من اعطاه الله برهان
حق معرفتنا والتسليم لامرنا وفي باب الشرك عن عميرة عن ابي عبد الله ع قال سمعته يقول امر الناس
بمعرفتنا والرد الينا والتسليم لنا ثم قال وان صاموا وصلوا وشهدوا ان لا اله الا الله وجعلوا
في انفسهم ان لا يردوا الينا كانوا بذلك مشركين اقول قد تواترت الاخبار عنهم عليهم السلام بان
الشرك قسمان في العبادة وشرك في الطاعة ويمكن ان يكون المراد هنا الثاني وفي كتاب التفويض
الى رسول الله ص عن ابي اسحق النحوي قال دخلت على ابي عبد الله ع فسمعته يقول ان الله
عز وجل ادب نبيه ص على محبته فقال وانك لعلى خلق عظيم ثم فوض اليه فقال وما آتيكم الرسول
فخذوه وما نهيكم عنه فانتهوا وقال عز وجل من يطع الرسول فقد اطاع الله ثم قال وان نبي الله
فوض الى علي بن ابي طالب ع والائمة عليهم السلام فسلمتم وجحد الناس فوالله لنحبكم ان تقولوا
اذا قلنا وان تصمتوا اذا صمتنا ونحن فيما بينكم وبين الله عز وجل ما جعل الله لاحد خيرا في خلاف
امرنا اقول هنا فوائد الاولى من المعلوم عند اولي الالباب ان هذه الاحاديث ناطقة
بجواز العمل بخبر الثقة في الرواية ومن المعلوم ان حكم باب القضاء مما اضيف من باب الشهادة في
قضية جزئية على الاول يبتني جزئيات كثيرة الى يوم القيامة بخلاف الثاني ولانه يجب في

باب التنافي العلم والقطع باحد الامرين كما حققناه سابقاً بخلاف القضايا الجزئية ومن المعلوم
ان في باب الشهادة لا بد من العدلين مع ان خبر الثقة في الرواية اقوى من شهادتهما الفائدة
الثانية ان احاديث هذا الباب صريحة في ما اختاره رئيس الطائفة من جواز العمل بخبر الواحد الثقة
في الرواية واستدل عليه باجماع الطائفة ونحن نستدل عليه بهذه الروايات المتواترة وبالروايات
المتواترة باخبار الصحيح ثم المشتمل على الامر بالاخذ عنهم لانهم ثقات واشباه ذلك فاذا
لاحظنا هذه الروايات منها انه لا يجوز في باب التنافي من احد القطعين يفيد ان خبر
الثقة في الرواية يفيد القطع العادي كما حققناه سابقاً وجعلناه من انواع القرائن المفيدة
للقطع بصحة الخبر لا بصحة مضمون الحديث الفائدة الثالثة انه يفهم من هذه الاحاديث الشريفة
ان من جملة نعماء الله تعالى على هذه الطائفة انه جل جلاله جوز لهم العمل بكل ما ورد من اصحاب العصمة
ع ولو كان وروده من باب التقية الفائدة الرابعة انه يفهم من بعض تلك الاحاديث انه اذا
لم يطلع على احد وجوه الترجيح المذكورة فيهما يجب التوقف عن تعيين احد الطرفين فلا يفتي
الى لقاء صاحبنا عليه السلام ويفهم من بعضها انهم ع جوزوا في العمل بايهما يريد من باب
كل ما ورد منهم عليهم السلام يجب علينا التسليم له ولو كان وروده في الواقع من باب التقية الثقة
على ان عنده لا من باب ان حكم الله الواقعي التخيير وليس من باب انه اذا تعارضت الامارات في نظر
المجتهد يتخير في العمل بايهما اراد كما هو مذهب من يعمل بالظن في نفس احكامه تعالى وقد
تحير الطبرسي في كتاب الاحتجاج وابن جمهور الاحسائي في عوالي اللئالي في الجمع بينهما والذي
فهمت انا من كلامهم عليهم السلام انه ان كان مورد الحديثين المختلفين العبارات المحضة
كالصلاة فنحن مخيرون **الحاصل** قد وقع الاختلاف بين الاصوليين في حجية الاستصحاب اعلم
ان هذا الاصل بين الاصوليين اصل كثير الفروع والثمر حتى نقرره وقد ثبت ان الاحكام الشرعية مبنية
عليه وقال السيد عميد الدين ره اكثرها مبنية عليه وقيل انه هو الحجة من الادلة بعد الكتاب

والسنة بل ما ثبت من الاحكام الشرعية النظرية اكثر مما ثبت بالكتاب وينبغي قبل الخوض في المسئلة
النقض والابرام تحرير محل النزاع حتى يظهر انطباق ادلة الطرفين عليه وعدمه وهو يظهر من التعريف
وذكر الاقسام وعباراتهم في تعريفه مختلفة فانه عرفه بكون حكم او وصف يقيني الحصول في الآن السابق
البقاء في الآن اللاحق وبعضهم باثبات ما علم تحققه في الزمان الاول في الزمان الثاني نظراً بقاءً
فيه وبعضهم باثبات الحكم في الزمان الثاني معولاً على ثبوته في الزمان الاول وبعضهم بالتمسك
بما ثبت في وقت او حال على بقائه فيما بعد ذلك الوقت او في غير تلك الحال وقال العضدي في شرح
مختصر الحاجبي معنى استصحاب الحال ان الحكم الفلاني قد كان ولم يظن عدمه وكل ما هو كذلك فهو مظنون
البقاء الى غير ذلك والمختار من تعريفاته عندي هو التعريف الاول لان الاستصحاب اقرب من
الادلة الشرعية والاثبات يعني بيانه كذلك الثاني كما يظهر بالتدبر ثم ان الشيء الذي علم تحققه
وحصوله قد يعلم بالعقل او الحس وبالجملة من غير الدليل الشرعي النقلي وقد يعلم بالدليل الشرعي
وقد يكون اجماعاً وقد يكون غيره وانه قد يكون وجوداً وقد يكون عدماً وكل منهما اما وجود الحكم الشرعي
او عدمه واما وجود متعلقه او عدمه واما غيرهما فان قلت ان الاستصحاب قد عد من الادلة الشرعية
العقلية ولا يستصحب بتلك المعاني كيف يصير دليلاً عقلياً على الحكم الشرعي قلت قد قيل
في توجيه ذلك انما يكون حاصله ان الدليل العقلي اما حكم العقل بعنوان القطع على وجوب شيء
عقلاً كرد الوديعة او حرمته كذلك كالظلم او استحبابه كذلك كالاحسان وهكذا وهو من جملتها بالاباحة
الخالية عن المضرة قبل ورود الشرع على القول به او حكمه بعنوان الظن مثل ان العقل يحكم حكماً
راجحاً ببقاء ما كان على ما كان عند عروض الشك في زواله بان ما ثبت بدوم الى ان يحصل
الرافع فاذا الظن ببقاء الحرمة السابقة والوجوب السابق بسبب حصولها في الآن السابق فظن
الغير بخلافه الحالتين السابقتين ويحكم بعد ملاحظة ان رفع الغير المظنون واجب
متابعة الحالتين واجبة هذا هو الثالث بين الادلة التي تفيد الظن للمجتهد او بعضها يفيد الظن

من جهة انه كلام الشارع فبعضها يفيد الظن من جهة حكم العقل ولو كان حكما ظنيا الى ان قال فالعقل
اما يحكم في الموضوعات الخاصة مرجحا قطعية كالعدل والظلم مطلقا وشم الورد واكل الفاكهة قبل ورود الشرع
واما من جهة عموم حكمه بقبح تكليف ما لا يطاق فيندرج تحته نفي وجوب الوضوء على من فقد الماء
العموم على من لم يقدر عليه وكذا العمل على مقتضى الحكم النفس الامري الا انه لا نص فيه ولم يدرك حكمه
العقل فيحكم العقل بعدم الوجوب وعدم الحرمة اذا لم يثبت الحكم بنص او عقل قاطع وهذا هو الاصل
المعبر عنه بالبراءة الاصلية بل وكذلك حكمه الظاهري الحجة اما من جهة عموم حكمه بان ما يثبت فالظن
لا بقائه فاذا كان ما يثبت ثبوته محققا من حس او عقل او شرع ثم العمل عليه استنادا الى ان رفع الفرد
المظنون واجب وهذا هو ابقاء ما يثبت بالعقل القاطع وهذا هو الاستصحاب وكذلك الامر في استصحاب
الاباحة فيما يدرك العقل بالحسن فان المظنون مع ارتفاع المنع والوجوب يثبت الاباحة بمثل ما
يثبت فيما لا نص فيه ولم يحكم العقل فيه بشيء فهذا حاصل الكلام في مبادي العقلية ومعنى انتسابها الى
العقل انتهى وفيه نظر فانه يظهر منه ان الحكم الشرعي الذي يكون الاستصحاب دليلا عليه انما هو حكم
العقل بوجوب المتابعة للحالة السابقة وهو خلاف ما يظهر من كلامهم فان الحكم الذي يستدل
عليه بالاستصحاب في كلامهم اعم من الحكم التكليفي فضلا عن نوع خاص منه اعني الوجوب وبه عليه
اليقين انه لا وجه على ذلك التقدير لاخراج الظن بالحكم الحاصل من الكتاب والسنة خارجا عن
الادلة العقلية فتدبر وسيأتي لنا كلام في بيان معنى حجية الاستصحاب لعله يظهر منه المرام وكلمات
كلماتهم التي يتضمن ذكر اقسامه فانه قال المحقق ره وهو على ثلاثة اقسام الاول استصحاب النفي في الحكم
الشرعي ويسمى باستصحاب حال العقل وهو التمسك باصالة البراءة والثاني عدم الدليل على كذا
فيجب انتفاؤه قال ومن هذا القسم القول بالاباحة لعدم دليل الوجوب والحظر والثالث استصحاب
حال الشرع كالمتيمم يجد الماء في اثناء الصلاة وقال الشهيد ره في عد الثالثة اي القاعدة الثالثة
قاعدة اليقين وهو البناء على الاصل وهو استصحاب ما سبق وهو اربعة اقسام احدها استصحاب النفي

في الحكم الشرعي

في الحكم الشرعي الى ان يرد دليل وهو المعبر عنه بالبراءة الاصلية وثانيها استصحاب حكم العموم الى ورود
مخصص والنص الى ورود ناسخ وهو انما يتم بعد استقصاء البحث عن المخصص والناسخ وثالثها استصحاب
حكم ثبت واقعه ورابعها استصحاب حكم الاجماع في موضع النزاع كما يقول الخارج من غير السبيلين لا
ينقض الوضوء للاجماع على انه متطهر قبل هذا الخارج فيستصحب اذ الاصل في كل متحقق دوامه
حتى يثبت معارض والاصل عدمه وكما تقول في المتيمم اذا وجد الماء في اثناء الصلاة لا ينقض تيممه
للاجماع على صحة صلاته قبل وجوده فيستصحب حتى يثبت دليل يخرجه عن التمسك به الى اخره وقال
الشهيد الثاني ره في تمهيد القواعد لانه قاعدة استصحاب الحال حجة عند اكثر المحققين وقد يعبر عنه بان
الاصل في كل حادث تقديره في اقرب زمان وبان الاصل بقاء ما كان على ما كان وهو اربعة اقسام
الى اخر ما ذكره الشهيد الاول ره وقال في الذكرى دليل العقل قسمان قسم لا يتوقف على الخطاب
وهو خمسة وقد نبه عليه في الحديث بقولهم ع كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف
الحرام بعينه فتدعه وشبه هذا الاول ما يستفاد من قضية العقل كوجوب قضاء الدين ورد الوديعة
وحرمة الظلم واستحباب الاحسان وكراهة منع اقتباس النار واباحة تناول المنافع الخالية
عن المفاسد سواء علم ذلك بالضرورة او النظر كالصدق النافع والضار والسمع في هذه مؤكد الثاني
التمسك باصل البراءة عند عدم دليل ويسمى استصحاب حال العقل الثالث لا دليل على كذا فينتفي
وكثيرا ما يستعمله الاصحاب وهو تام عند التتبع التام ومرجعه الى اصل البراءة الرابع الاخذ بالاقل
عند فقد دليل على الاكثر كدية الذمي عندنا لانه المتيقن فيبقى الباقي على الاصل وهو راجع اليها
الخامس اصالة بقاء ما كان ويسمى استصحاب حال الشرع وحال الاجماع في محل الخلاف انتهى وقد يظهر
منه ان الاستصحاب قسمان استصحاب حال العقل واستصحاب حال الشرع وحال الاجماع وقد يظهر ذلك
من صاحب الوافية ره ايضا لانه قال وهي الادلة العقلية اقسام الاول ما يستقل بحكمه العقل الثاني
استصحاب حال العقل اي الحالة السابقة الثالث اصالة النفي وهي البراءة الاصلية الرابع

بالاولى عند فقد الدليل على الاكثر الخامس اثبات بعدم الدليل السادس استصحاب حال الشرع وتبع
في ذلك في سند عدم طهارة الماء المتغير بعد زوال التغير من قبله بعد الجواب عن الاستدلال على الطهارة نفسه م م
بان الاصل في الماء الطهارة والحكم بالنجاسة للتغير فاذا زالت العلة زالت المعلول بان المعلول هنا
هو حدوث النجاسة لا بقاؤها وقد تقرر في الاصل ان البقاء لا يحتاج الى دليل في نفسه بل الاصل ان
ما ثبت دام الى وجود قاطع وذلك معنى الاستصحاب وفيه بحث فان كل ما ثبت جاز ان يدوم وجاز
ان لا يدوم فلا بد لدوامه من سبب ودليل سوى دليل الثبوت والحق ان الاستصحاب ليس بحجة
الا فيما دل الدليل على ثبوته ودوامه كاستصحاب الملك عند جريان الملك الى ان يثبت الانتقال او
تبيّن النقل عند جريان الاختلاف الى ان يتحقق البراءة فان الاستصحاب عبارة عن التمسك بدليل
عقلي كاصالة البراءة او شرعي كالادلة المتقدمة انتهى وقال المحقق الخوانساري في شرح حرف
الاستنجاء بالاحجار وهو اي الاستصحاب ينقسم الى قسمين باعتبار الحكم الماخوذ فيه الى شرعي وغيره اقسام م
شرعي ومثل للاول بنجاسة ثوب او بدن والثاني برطوبته ثم قال ذهب بعضهم الى حجيته بقسميه
وبعضهم الى حجية القسم الاول فقط انتهى ويدخل في غير الشرعي كما قيل جميع ما يتعلق بالحكم وغيره
وغيره مثل مطلق اصالة العدم التي هي اصل في كل حادث ومنها عدم نقل اللفظ عن المعنى اللغوي
وعدم تعدد الوضع وعدم التغيير في الماء المتلون وعدم التركية في الجلد المطروح ومثل اصالة
بقاء المعنى اللغوي على حاله واصالة بقاء المفقود وهو يستلزم كون مثل اصالة عدم النقل واصالة
بقاء المعنى اللغوي ايضا خلافا فينا وما يدل عليه انه قال بعد ذلك ان الاستصحاب بهذا المعنى
لا حجية فيه بلا شبهة في مذهب البشر واما في كلام صاحب ك ر فلعل ما ذكره من ان عدم عدم عند م
ثبوت الحقائق الثلث وجب الحمل على العرف العام ما لا دليل عليه واصالة عدم النقل وعدم
تقدم وضع سابق ضعيفة نعم لو حصل ظن لان هذه اصالة بعد بها وكذا لو حصل ظن بعدم ثبوت
الحقيقة الشرعية لان اصالة عدمها اقرب في القطع بالحمل على العرف العام انتهى قال بعض المحققين

والتمسك بين الفقهاء بحجية ومنهم من انكر مطلقا لكن تراهم يتمسكون بالقسم الاول وان كان كلامهم
في مقام الانكار مطلقا وكذا دليلهم بعد ما قال ان الاستصحاب على ثلثة اقسام الاول في متعلق الاستصحاب م
الحكم الشرعي وهو الذي يثبت اللغات واثباتها والثاني في نفس الحكم الشرعي بان يثبت حكما شرعيا
غير معلوم لموضوع معلوم مثلا لا شك في ان المذي المعلوم ناقض للوضوء ام لا فيقول قبل وقوعه
كان متطهرا فهو الان متطهر فليس بناقض والثالث عكس الثاني مثلا نعلم ان البول ناقض للوضوء
لكن لا نعلم تحققه فيقول الاصل عدمه فهو متطهر ثم قال انه هيهنا استصحاب آخر انكره بعض القائلين
بحجيته وهو من قبيل الاول في كونه في المتعلق للحكم الا انه لا يثبت به سند ولا متن ولا دلالة ولا علاج
تعارض بل هو من قبيل رطوبة ثوب نشر على الشمس فوجد يابسا مطروحا على الجدار بان يقال الاصل
بقاء الرطوبة الى حين الملاقاة للنجاسة فالثوب نجس ولا يخفى ان مثل هذا ليس بحجة لانه معارض
باصالة الطهارة واصالة عدم الوقوع حال كونه رطبا انتهى اما اختلاف التعريفات فلعله يستفاد
من بعضها ان مورد الاستصحاب ما كان البقاء مظنونا ومن بعضها انه اعم من ذلك ومن بعضها ان
اصل البراءة خارج عن الاستصحاب وكذلك عدم الدليل بل مطلق اصالة العدم اللهم الا ان يقال باطلاق
البقاء على استمرار العدم واطلاق الوصف او الحكم عليه فتامل واما اختلاف ما يتضمن ذكر الاقسام
فلعله يظهر من بعضه انه اثنان وهو على قسمين احدهما انه استصحاب حجة كاستصحاب الرطوبة
واثباتها من الامور الخارجية ومن بعضها انه ثلثة اقسام وهو ايضا على قسمين احدهما انه استصحاب
النفي وعدم الدليل واستصحاب حال الشرع والثاني انه استصحاب في متعلق الحكم الشرعي الذي وهو
يتمسك به في اثبات اللغات واثباتها مثل سند الرواية ومتنها وعلاج المعارض وغيرها مثل اصالة التصحيف ط
عدم النقل وعدم النقص وعدم الزيادة واصالة بقاء اللفظ على الوضع اللغوي واثباتها والاستصحاب
في نفس الحكم الشرعي بان يثبت حكما شرعيا غير معلوم لموضوع معلوم وما يكون عكس ذلك ومن بعضه
انه اربعة اقسام ثم يظهر من بعضه ان من اقسامه اصالة البراءة وعدم الدليل وغيرهما فان الظ

١٤١

انها السابق الاستصحاب فان التمسك بالاستصحاب يقتضي ملاحظة الزمان السابق والتمسك بها
لا يقتضي ذلك وذلك لانه لا حاجة في التمسك باصالة البراءة في الزمان الثاني الى ملاحظة براءة الذمة في
الزمان الاول فان ما يقتضي صحة التمسك بها في الان الاول موجود بعينه في الان الثاني الذي يحقق
كما اذا كان المكلف في الان الاول غير جامع لشرائط التكليف اذ كان الذمة فارغة عنه فتم ويظهر من
ان من اقسامه استصحاب حكم العموم ولم اجد له وجها الا ان يكون الاطلاق الاستصحاب عليه من نوع اخر على
سبيل الاشتراك اللفظي وكذلك يختلف عنوان الاصل في كلامهم فانه قال الحاجبي الاستصحاب كالمرتضى و
الصيرفي والقول على صحته واكثر الحنفية على بطلانه نفيا اصليا او حكما شرعيا وقال [illegible] استصحاب الحال
حجة خلافا لاكثر المتكلمين والحنفية وقال بعضهم استصحاب حال الشرع فما اختلف فيه العامة ويظهر
من شيخنا البهائي ره ان الاصل يطلق على اربعة معان الدليل والراجح والاستصحاب والقاعدة وان
اصل البراءة من الجملة عدة لانه فيكون الاصل في اصطلاح الفقهاء وعلى ما قاله الشهيد الثاني ره يطلق
على معان اربعة الدليل والراجح والاستصحاب والقاعدة لا كلام في الاول واما الثاني فقد عرفت حال
ظن المجتهد والمقلد وحجيتهما واما الاستصحاب فسنذكره والقواعد كثيرة ولنتكلم في اصالة البراءة لكونها
وقال الاستاد صاحب القوانين المحكم ام من جملة الادلة العقلية اصالة البراءة وربما يقال اصالة النفي و
في مصطلحهم يطلق على معان كثيرة مرجعها الى اربعة الدليل والقاعدة والاستصحاب والراجح وههنا
قائل لشكله منها ومنها الثالث استصحاب البراءة السابقة في حال الصغر والجنون او حالة علم فيها عدم
اشتغال الذمة فيبني على البراءة من المهر قبل النكاح ومن الدين قبل زمان ادعاء المطالب في ذلك
الزمان واجراء حكم هذه الحالة في الان الذي شك فيه باشتغال الذمة وهذا لا حاجة انما يناسب با
ان يشك في تحريمه او وجوبه لان اشتغال الذمة لا يكون الا بالتكليف والتكليف منحصر فيهما فالتمسك
باصل البراءة بهذا المعنى انما يصح في مقابل دعوى الحرمة او الوجوب والثاني ان القاعدة المستفادة
من العقل والنقل ان لا تكليف الا بعد البيان اذ وصل البيان الينا بعد الفحص والطلب فبعد

كان ضاصم

الوجه فيما يحتمل

الثالث

او وجه فيما يحتمل فيه الحكم المخالف للاصل اللازم التكليف بلا تكليف ولا ومنها ان الراجح عند العقل
براءة الذمة ان جعلنا الراجح من معاني الاصل اعم من المتيقن والمظنون ولكن الاصوليون جعلوا
كل واحد من المعنيين الاولين امرا براسه ودليلا على حدة واصالة البراءة دليلا ثانيا فالاول
هو ما يسمونه استصحاب النفي واستصحاب حال العقل وسيجيء الكلام فيه والثاني هو الاصل المتفق
عليه المعروف بينهم من ان عدم الدليل دليل العدم فجعل اصل البراءة قسما على حدة مشكل نعم
في نحو خاص من هذا الاصل كان الاصل الاخر المعروف بينهم من نفي الاكثر عند تردد الامر بينه وبين
الاقل نوع من اصل البراءة وذلك لان هذا الاصل يجري في جميع الاحكام الشرعية واصل البراءة يختص
ببعض ههنا ويمكن الفرق بوجه اخر وهو ان يقال ان ذلك الاصل ناظر الى اثبات احكام الشرعية و
للموضوعات العامة من حيث انها احكام شرعية وهو ناظر الى تعلقها بخصوص آحاد المكلفين
والحاصل ان نفس البراءة الثابتة لا يمكن ان يصير من الادلة الشرعية بمعنى ان يثبت حكما شرعيا
عدم الوجوب او عدم الحرمة من حيث انها الشرعي حكم الشارع في الشارع هو نفي الحرمة مثلا في الواقع
او في ظننا او غاية الامر عدم ثبوت حكم الشارع بالحرمة مثلا اما نفسه نعم يمكن اثبات الحكم من جهة
القاعدة المذكورة والاصل فيما لزوم تكليف ما لا يطاق وهو مما يصح ان يجعل مناط الحكم الشرعي
وكذلك يختلف مقتضى الادلة التي ذكروها المتكلم من حجيته ونحن نقتصر في هذا الاصل على ايراد
ادلة الطرفين في استصحاب حال الشرع والاستصحاب في متعلق الحكم الشرعي الذي قد يعبر عنه
بالاستصحاب الموضوعي وقد يعبر عنه بالاستصحاب في الامور الخارجية وبالاستصحاب في غير الحكم
الشرعي من غير تعرض لذكر ادلة الطرفين في اصالة البراءة وما يرجع اليها من عدم الدليل على
كذا فينتفي ولا اخذ بالاقل عند فقد الدليل على الاكثر ثم ان الاستصحاب استعمل عندهم في معان
مختلفة فمن جملة من الادلة العقلية وجعل مناط الحجية فيه الظن بالبقاء فقد استشهد في معنى
ومن قال بالحجية اذا كان الدليل المقتضي للحكم مقتضيا له مطلقا كالمحقق وصاحب المعالم والمراد [illegible]

نفيهما

الى م

في اثبات الحجية كما ستطلع عليها بل ويختلف مقتضى الادلة التي ذكرها م

في الامور الواقعية وقد يعبر عنه بالاستصحاب في الموضوع ام م

واستصحاب حال العقل

ومرافقهم قد استعمل في معنى والدليل عليه قول صاحب المدارك فانه الاستصحاب عبارة عن التمسك
بدليل عقلي كاصالة البراءة او شرعي كالاطلاق المتقدمة كما سبق والمحقق الخوانساري ره قد استعمله في
معنى لا يتم الا بعض ما حكيناه من كلامه ويستدل كل من الفريقين بدلائل مذكورة في محلها فاعرض عن افادة
المرام كما يظهر عند التامل فيها ولم يتعرض لذكرها هنا بل نشير الى ما هو الظاهر عندنا في هذا الباب
فنقول الظاهر ان الاستصحاب بهذا المعنى لا حجية فيه بل لا تسمية اذ لا دليل له تاما لا عقلا ولا نقلا
نعم الظاهر حجية الاستصحاب بمعنى آخر وهو ان يكون دليل شرعي على ان الحكم الفلاني بعد تحققه ثابت
الى حدوث حال كذا او وقت كذا مثلا معين في الواقع بلا اشتراطه بشيء اصلا فح اذا حصل ذلك
الحكم فالتمسك بالحكم بالاستمرار الى ان يعلم وجود ما جعل مزيلا له لا يحتاج وسيأتي نقله التفتيش مع الدليل الذي اقام
على حجيته ومن جعل من الادلة النقلية وجعل المناط الاخبار كصحيحة زرارة وما في معناها قد
في معنى معلوم على مذاهب مختلفة لاختلافهم في تفسير الرواية فالشيخ البارع المحدث الحر العاملي
ره بل جملة الاخباريين كما هو الظاهر فسروها تفسيرا وصاحب الذخيرة فسرها تفسيرا آخر و
المحقق الخوانساري فسرها بتفسير غير التفسيرين الى غير ذلك ثم ولهذا استبعد التوجيه المنطبق
على جميع المذاهب والقول بان اختلاف المذهب لا يوجب الاختلاف في اصل التفسير لجواز
ان يكون معنى الاستصحاب امرا عاما كالحجية ذلك الامر العام مطلقا بعض وقال بحجية بعض اقسامه
خاصة بعض فاسد ثم ومن هذا التقرير يظهر ضعف القول بان حاصل الاقوال في الاستصحاب
يرجع الى ثمانية الاول الحجية مطلقا الثاني عدمها مطلقا الثالث الحجية في نفس الحكم
الشرعي دون الامور الخارجية والرابع العكس الخامس الحجية في نفس الحكم الشرعي اذا
ثبت بغير الاجماع السادس الحجية فيه اذا كان مستصحبا دون غيره السابع الحجية فيه اذا كان
مستمرا الى غاية معينة وحصل الشك في حصول الغاية الثامن الحجية فيه اذا كان الشك في
حصول الرافع المعلوم الرافعية لا غيره فان الاقوال لم يرد على محل واحد ولم يجتمع في صعيد واحد

ذلك الحكم الذي

ذلك الحكم ان يقال الاقوال في المسئلة اكثر من ثمانية فانهم قد اختلفوا في اصل البراءة وعدم الدليل
الذي جعل من اقسام الاستصحاب ثم فنحن نجعل في هذا الاصل الكلام في الاستصحاب الذي يعد من — هذه الرسالة
الادلة العقلية في بحث والكلام في الاخبار في بحث آخر **فائدة** في الاستصحاب قد اختلف
الاصوليون في حجيته اثبتها جماعة مطلقا منهم العلامة والشهيدان والمحقق الثاني وجماعة من
المتاخرين منهم شيخنا البهائي ره ومن تاخر عنهم رحمهم الله وقبلهم المفيد وقال جماعة منهم الشهيد
الثاني في تمهيد القواعد والعضدي انه مذهب اكثر المحققين ونفيها جماعة منهم صاحب المعالم
وصاحب الفوائد الحائرية رحمهما الله اختاره الاكثر وهو خلاف ما يظهر من السيد عميد الدين
ره في شرح التهذيب لانه قال لما فرغ من ذكر طرق الاحكام الشرعية التي وقع الاتفاق بين الاصوليين
او اكثرهم على كونها طرقا شرع في ذكر ما وقع فيه الاختلاف وصرح الفاضل المحدث التوني ره بحجيته
ثم انكره المرتضى والاكثر انتهى وفيه وانكرها طائفة مطلقا منهم المرتضى والشيخ وابن زهرة
والمحقق في المعتبر كما يحكى عنهم وفي المعارج اثبته كما يظهر من صاحب المعالم والمدارك والذخيرة وشارح
الانوار رحمهم الله وهذا ينافي دعوى اتفاق الامة بل الضروري من الدين على حجية الاستصحاب
في موضعين احدها ان الصحابة كانوا يستصحبون ما جاء به النبي ص الى ان يجيء من ينسخه وثانيها
ان يستصحب كل امر من الامور الشرعية مثل كون رجل مالك ارض وكونه زوج امرأة وكونه عبد
رجل آخر وكونه على وضوء وكون ثوبه طاهرا او نجسا وكون الليل باقيا وكون ذمة انسان مشغولة — وكون النهار باقيا
بصلاة او طواف الى ان يقطع بوجود شيء جعله الشارع سببا لنقض تلك الامور كما صدر عن
المحدث الاسترابادي ره فان انكار الاستصحاب الذي يعد من الادلة العقلية مما ينافي التمسك
بالاتفاق او ضروري من الدين او الاخبار التي يدعي مؤداها في الجملة وهذا التحقيق يظهر انه
لا يلزم من انكار الاستصحاب انكار التمسك باصالة العدم في اثبات اللغات واشباهها لجواز
ان يكون التمسك بها من جهة الاتفاق او الاخبار ثم وفصل ثالث فقال بحجيته فيما ثبت بغير

الاجماع بخصوصه وهو محكي عن الغزالي والرابع نفي الحجية في نفي الحكم الشرعي دون نفسه وهو محكي عن الحنفية
الحنفية والخامس نفي الحجية في الاحكام الوضعية دون الاقتضائية وهو محكي عن صاحب الوافية و
وكلامه في الوافية وذلك لان الاحكام الشرعية تنقسم الى ستة الاول والثاني الاحكام الاقتضائية المطلوب
فيها الفعل وهي الواجب والمندوب والثالث والرابع الاقتضائية المطلوب فيها الكف والترك
وهي الحرام والمكروه والخامس الاحكام التخييرية الدالة على الاباحة والسادس الاحكام الوضعية
كالحكم على الشيء بانه سبب لامر او شرط له او مانع منه والمضايقة منع ان الخطاب الوضعي داخل
في الحكم الشرعي مما لا يضر فيما نحن بصدده اذا عرفت هذا فاذا ورد امر بطلب شيء فعلا كان او تركا اما
ان يكون موقتا او لا وعلى الاول يكون وجوب ذلك الشيء او ندبه في كل جزء من اجزاء ذلك
الوقت ثابتا بذلك الامر فالتمسك في ثبوت ذلك الحكم في الزمان الثاني بالنص لا بالثبوت
في الزمان الاول حتى يكون استصحابا وهو ظاهر وعلى الثاني ايضا كذلك ان قلنا بافادة الامر التكرار
والا فذمة المكلف مشغولة حتى ياتي به في اي زمان كان ونسبة اجزاء الزمان اليه نسبة واحدة
في كونه اداء في كل جزء منها سواء قلنا بان الامر للفور ام لا والتوهم بان الامر اذا كان للفور يكون
من قبيل الموقت المضيق اشتباه غير خفي على المتامل فهذا ايضا ليس من الاستصحاب في شيء ولا يمكن
ان يقال بان اثبات الحكم في القسم الاول فيما بعد وقته من الاستصحاب فان هذا لم يقل به احد ولا يجوز
اجماعا وكذا الكلام في النهي بل هو اولى بعدم توهم الاستصحاب فيه لان مطلقه يفيد التكرار
والتخييري ايضا كذلك فالاحكام الخمسة المجردة عن الاحكام الوضعية لا يتصور فيها الاستدلال با
لاستصحاب واما الاحكام الوضعية فاذا جعل الشارع شيئا سببا لحكم من الاحكام الخمسة كالدلوك
لوجوب الظهر والكسوف لوجوب صلوته والزلزلة لصلوتها والايجاب والقبول لاباحة التصرفات
والاستمتاعات في الملك والنكاح وفيه لتحريم ام الزوجة والحيض والنفاس لتحريم الصلوة الى الصوم و
غير ذلك فينبغي ان ينظر الى كيفية سببية السبب هل هي على الاطلاق كما في الايجاب والقبول

فان سببيته على نحو خاص

فان سببيته على نحو خاص وهو الدوام الى ان يتحقق مزيل وكذا الزلزلة او في وقت معين كالدلوك ونحوه
مما لم يكن السبب وقتا كالكسوف والحيض ونحوهما مما يكون نفسه السبب وقتا للحكم فان السببية في هذه
الاشياء على نحو اخر فانها اسباب للحكم في اوقات معينة وجميع ذلك ليس من الاستصحاب في شيء
فان ثبوت الحكم في شيء من اجزاء الزمان الثابت فيه الحكم ليس تابعا للثبوت في جزء اخر بل نسبة السبب
في اقتضاء الحكم في كل جزء نسبة واحدة وكذا الكلام في الشرط والمانع فظهر مما مر ان الاستصحاب
المختلف فيه لا يكون الا في الاحكام الوضعية اعني الاسباب والشروط والموانع للاحكام الخمسة من حيث
انها كذلك ووقوعه في الاحكام الخمسة انما هو بتبعيتها كما يقال في الماء الكر المتغير بالنجاسة اذا
زال التغير من قبل نفسه بانه يجب الاجتناب منه في الصلوة لوجوبه قبل زوال التغير فان مرجعه
الى ان النجاسة كانت ثابتة قبل زوال تغيره فيكون كذلك بعده ويقال في المتيمم اذا وجد الماء في [illegible]
اثناء الصلوة انه كان مكلفا ومامورا بالصلوة بتيممه فكذا بعده ان صلوته [illegible]
فكذا بعده فان مرجعه الى انه كان متطهرا قبل وجدان الماء فكذا بعده والطهارة من الشروط فالحق مع قطع
النظر عن الروايات عدم حجية الاستصحاب لان العلم بوجود السبب او الشرط او المانع في وقت
لا يقتضي العلم بل ولا الظن بوجوده في غير ذلك الوقت كما لا يخفى فكيف يكون الحكم المعلق عليه ثابتا
في غير ذلك الوقت فالذي يقتضيه النظر بدون ملاحظة الروايات انه اذا تحقق العلامة الوضعية
تعلق الحكم بالمكلف واذا زال ذلك العلم بطرو شك بل وظن ايضا يتوقف عن الحكم بثبوت
الحكم الثابت اولا انتهى ولا دلالة فيه على ما نسب اليه صاحبه فانه انما قال فظهر مما مر ان الاستصحاب
المختلف فيه لا يكون الا في الاحكام الوضعية وهو لا يدل على انه اختار حجية الاستصحاب في الاحكام
الوضعية كما لا يخفى كيف وقد صرح بان الحق مع قطع النظر عن الروايات عدم حجية الاستصحاب
الى اخر ما ذكره ثم انه احتج المثبتون مطلقا بوجوه الاول ان المقتضي للحكم الاول ثابت فيثبت الحكم والعارض [illegible]
لا يصلح رافعا فيجب الحكم بثبوته في الثاني اما ان المقتضي للحكم الاول ثابت فلانا نتكلم على تقدير ذلك

التقدير واما ان العارض لا يصلح دافعا له فلان العارض انما هو احتمال تجدد ما يوجب رفع الحكم لكن
احتمال ذلك معارض باحتمال عدمه فيكون كل منهما مدفوعا بالآخر فيكون الحكم الثابت سليما عن دافع
فيجب ان الاستصحاب كما يجري في استمرار الوجود كذلك يجري في استمرار العدم وهو المعبر عنه باصالة العدم
وذلك الدليل لو تم فانما يدل على حجية القسم الاول اعني استصحاب البقاء خاصة دون القسم الثاني
الا ان يقال ان كلا من وجود الممكن وعدمه مستند الى المقتضي اعني العلة التامة لكون نسبته اليهما
على السواء وهو ضعيف نعم بل انما يدل على حجية قسم منه وهو استصحاب بقاء الحكم الشرعي دون استصحاب
بقاء متعلقه مثل استصحاب بقاء اليوم والليل والرطوبة واليبوسة ونحوها من متعلقات الاحكام
الشرعية الا ان يقال ان المراد بالحكم انما هو الامر الوجودي سواء كان حكما شرعيا تكليفيا او وضعيا
او متعلقا له ولا يخفى ما فيه التمسك بوجود المقتضي اعني العلة التامة وعدم ما يصلح للرافعية على
استمرار اشتغال الذمة بالمأمور به وعدم حصول البراءة في صورة الشك في الاتيان به والامتثال وعلى
استمرار بقاء اليوم والليل والرطوبة واليبوسة وامثالها من متعلقات الاحكام فتدبر وفيه ايضا نظر
ان وجود المقتضي للحكم في الزمان الاول لا يستلزم وجود المقتضي له في الزمان الثاني فان قلت يمكن
اثباته باصالة البقاء واصالة عدم الرافع قلت لا يصح التمسك باصالة البقاء واصالة العدم في
مع انه انما يقتضي وجود المقتضي للحكم في الزمان الاول دون وجود المقتضي
له في الزمان الثاني فتدبر فان قلت ان المراد بالمقتضي للحكم انما هو المقتضي له على جهة الاستمرار
فان الامر انما يتعلق في الامر المستمر قلت فيه اولا ان ذلك لا يساعده العبارة فعلى المستدل
اثبات الاستمرار في الدليل فتم وثانيا انه على ذلك التقدير يكون نفس الدليل الثاني او شبيهه
او يوجب الخروج عن محل البحث وثالثا ان اقتضاء المقتضي لاستمرار المقتضي اعني المعلول كلا
ظاهري ليس حقيقيا فان الباقي في البقاء يحتاج الى وجود العلة والقول بان الاسباب الشرعية
معرفات للاحكام فلا مانع من كون المعرف معرفا للحكم المستمر مثل ان يكون اليوم معرفا للحدث

المستمر واليوم معرفا

المستمر واليوم معرفا للطهارة المستمرة والبيع معرفا للملكية المستمرة والنكاح للزوجية المستمرة
هكذا له وجه وعلى اي تقدير ان المقتضي قد يكون مقتضيا اثباته فقد يكون مستمرا وهو على قسمين
احدهما ان يكون مستمرا الى حد وذلك الحد اما ان يكون وقوعه قطعيا كالوقت والليل بالنسبة الى وجوب
الامساك من اول اليوم الى اول الليل واما ان لا يكون كذلك ثم ذلك الحد قد يكون بينا والشك
انما هو في وجوده كما اذا شك في دخول الليل وقد يكون مجهولا ويقع الشك في ان العارض ذلك
الحد ام لا والثاني ان يكون مستمرا لا الى حد معين لا يختص استمراره ببعض اوقات وجود الموضوع
ولكن يعلم ان له رافعا او يوجد برفعه وهذا ايضا على قسمين احدهما ان ينقطع بطرو ذلك الرافع
عادة كالطهارة فانها مستمرة الى طرو الحدث وهو منقطع بالطرو عادة والثاني ان لا ينقطع بطروه
كالملكية والزوجية فان لكل منهما رافعا مثل البيع والطلاق ولكن لا ينقطع بل في صفاتها قد
تستمر ان لا يطرء عليها الرافع يبقيان مع بقاء الموضوع وذلك الرافع ايضا قد يكون بينا و
يقع الشك في وجوده وقد يكون مجهولا ويقع الشك في ان العارض رافع ام لا وقد يكون الشيء
الى احد رافع معلوم الى الغيبة ووقع الشك في الرافعية وهو اعم من ان يكون الشك في الرافعية او في
اصل الرافعية وقد يكون مقتضاه مجهول الحال لا يعلم انه آني او مستمر او يعلم انه مستمر لكن لا يعلم
انه من القسم الاول او الثاني وعلى تقدير الدليل فانما يجري فيما يكون المقتضي مستمرا لا فيما يكون مستمرا لا
الى حد ولا فيما يكون مستمرا الى حد كمدة الاجارة وزمان العدة ومدة المتعة ومدة السلم ويوم الصوم
وامثالها لانه يصح الاحتجاج على البقاء بوجود المقتضي وعدم صلاحية العارض للرافعية الا ان يوجه
بانه يتمسك فيها باصالة البقاء واصالة عدم كون العارض رافعا وغاية ثم يدفع الايراد بانه لا حاجة
الى التمسك بالاستصحاب فيما يكون المقتضي اثباتا وان مجهول الحال الحمل على الاستمرار في الاحكام الشرعية
نظرا الى الغلبة ممكن نعم الثاني ان الثابت اولا قابل للثبوت ثانيا والا لانقلب من الامكان
الذاتي الى الامتناع فيجب ان يكون في الزمان الثاني جائز الثبوت كما كان اولا فلا يعدم الا لمؤثر

[illegible]

لا يستلزم خروج الممكن من احد طرفيه الى الآخر الا لمؤثر فاذا كان التقدير تقدير عدم العلم بالمؤثر
يكون بقاؤه ارجح في اعتقاد المجتهد والعمل بالراجح واجب وفيه ايضا ان الظاهر اختصاص الدليل
باثبات حجية استصحاب البقاء الا ان يقال بحجية العود بثبوت المعدوم فتم وان العدم لا يحتاج الى
الى المؤثر وان كان لاحقا فان الاثر لا يكون الا وجوديا ويمكن دفع ذلك بحمل كلامه على المسامحة
ثم ان عدا الوجود قد يكون عدم الوجود الى حد فاذا وصل اليه ينقطع الوجود ويطرء عليه العدم
من غير ان يؤثر فيه مؤثر الا ان يخص الدعوى بما كان ثبوته مستمرا الى حد ويحمل مجهول الحال
عليه للغلبة وفيه نظر ثم بناء هذا الاستدلال على مقدمتين احديهما ان عدم العلم بالوجود يحصل
الظن بالبقاء والاستمرار والثانية انه يجب العمل بالمظنون الراجح اما الاولى فقد منعها جماعة
منهم صاحب الوافية حيث قال فلانه مع قطع النظر عن الروايات عدم حجية الاستصحاب لان العلم
بوجود السبب او الشرط او المانع في وقت لا يقتضي العلم بل ولا الظن بوجوده في غير ذلك الوقت
كما لا يخفى وربما قيل ويؤيده انه لو كان مفيدا للظن لجاز ان يترتب عليه ما يترتب على كل دليل
شرعي ظني من تخصيص عام كتاب او سنة او دفع ظاهرهما او الرجوع الى المرجح حيث يعارضه
ظني آخر كخبر الواحد والثاني باطل فان المعهود من سيرة الاصحاب خلاف ذلك فانهم يرفعون
اليد عن الاستصحاب حيث يعارضه ظن معتبر كما لا يخفى ولعل ذلك لاعتقادهم ان الظن
الحاصل من الاستصحاب اضعف من جميع الظنون المعتبرة او يترتب على هذا رجحية الاستصحاب با
لنسبة الى جميع تلك الظنون ولا نقول به هذا الاحتمال مقطوع بفساده وفيه نظر فانه لا يمكن انكار
افادة الاستصحاب الظن في الجملة الا مكابرة فالجواب عن الاستدلال انما هو منع الملازمة لو كان
المراد جواز تخصيص الاستصحاب لان التخصيص من احكام اللفظ والاستصحاب ليس من الادلة اللفظية
وتسليمها لو كان المراد جواز تخصيص الكتاب والسنة به فيما كان ظاهرهما بسبب الاستصحاب
من هو ما ومنع مخالفة السيرة فتجب ذلك اذا اثبتنا حجية ظن المجتهد مطلقا ثم قد استدل على حجيته

غيره بوجوه الاول

غيره بوجوه **الاول** ان الباقي يستغني عن سبب جديد او شرط جديد لان الباقي لا يوجد الا
بعد وجود علته التامة ومع العلة التامة يستغني عن السبب الجديد والشرط الجديد والا لم يكن
العلة التامة علة تامة واذا حصل الاستغناء عنهما كفى في بقائه وجود اسم علة بخلاف الحادث
فانه لا يستغني عنهما وذلك ظاهر واذا كان كذلك كان الحادث موقوفا على مقدمات اكثر والباقي
لما بين ان ما يتوقف على مقدمات اكثر فهو مرجوح بالنسبة الى المستغني عنها وفيه نظر فان الظاهر
ان بنائه على ان الباقي في البقاء يستغني عن العلة ولا ينعدم الا بعدم وهو خلاف الصواب ولا
ينفع الكلام في بقاء العلة ويتوقف ان عدم بقائها اما نفس عدم وجودها او امر حادث اخر فان
كان الاول فيلزم استغناء الباقي في البقاء عن العلة وان كان الثاني فليس للبقاء ترجيح ولذا
ثم اورد عليه ان الشيء اذا ثبت جاز ان يعدم وان لا يعدم فتم **الثاني** ان عدم الباقي
اقل من عدم الحادث لان الباقي دخل في الوجود فخرج عن العدم دخل ما لا يتناهى في الوجود
كما هو في موضعه فكذا عدمه بخلاف عدم الحادث فانه لا انحصار له لصدق عدم الحادث على ما لا
نهاية له اذ يصدق على ما لا نهاية له انه لم يحدث واذا كان عدم الحادث اكثر من عدم الباقي كان
عدم الحادث راجحا على عدم الباقي لان الاكثر راجح على الاقل فيكون وجود الباقي راجحا على
وجود الحادث بحكم عكس النقيض وفيه نظر ايضا **الثالث** ان غلبة البقاء في الموجودات
يقتضي الظن بالبقاء في محل الشك لان الظن يلحق الشيء بالاعم الاغلب ووجه الغلبة بل
الغير القار بالذات اكثر فان من جملتها الزمان والحركات بانواعها والاصوات التي من جملتها
الالفاظ التي هي الكثرة بمنزلة لا ترى الا ان يخص الموجودات بالقار ويخرج ان البقاء والاستمرار
في الموجودات القارة يختلف غاية الاختلاف ثم قيل ان المهم هو اثبات الظن بالبقاء في
كل ما ثبت والظهور والوجدان يشهد ان ويمكن مكابرة ولا يمكننا اثبات الباعث وان كان
الظاهر انه هو الغلبة على حسب تفاوت العادة المستندة حصولها الى علل لتلك الافراد

لحاسد وانا الذي بالبحث عجيبة هذا الظن انتهى وفيه نظر ولكنه اجود مما قاله العضدي من وجوب
حمل المقدسة المذكورة على ظهريته غير محتاج الى الاستدلال فانه قد يكون لنا ما يتحقق وجوده او عدمه في حال
ثم يظن طرو عارض يزيله فانه يظن بقائه وهو امر بديهي ولو لم يحصل هذا الظن لما ساغ للعاقل
من فارقنا الاشتغال بطلب [illegible] ولا ارسال الرسائل الى [illegible] والهدايا الى بلد
بعيد ولا القراض ولا الديون ولولا الظن لكان ذلك كله سفها واذا ثبت الظن ثبت شرعا انتهى اقول
لا انكار ان الموجودات القارة لها دوام واستمرار في الجملة الا انه يختلف الدوام والاستمرار فيها باختلاف
انواعها فان الاستمرار في الجبال والصحاح والجبال غير الاستمرار في الانسان والدواب والطيور
وكذا يختلف الاستمرار في انواع الطيور وكذا في النباتات والمدرات وهكذا بل وباختلاف الاوقات
والامكنة فان استمرار الرطوبة في الشتاء غير استمرارها في الصيف واستمرار الانسان في بعض الامكنة
غير استمراره في بعضها بل وباختلاف العادة فان بقاء الطهارة في بعض الناس اكثر بحسب عادته
من بقائها في بعضهم وكذا الحدث وكذا بقاء الزوجية في بعض الناس اكثر من بقائها في بعضهم فان
بعضهم يصعب عليه الطلاق ويكره غاية الاكراه وبعضهم ليس كذلك وكذلك بقاء الملكية فانه
يختلف باختلاف عادة الملاك بل وباختلاف الغرض فان ما دخل في الملك لغرض القنية يبقى
في الملكية اكثر مما دخل لغرض التكسب والتجارة بل وكذا باختلاف الاعيان [illegible] وكذلك
يختلف البقاء باختلاف [illegible] الاحوال بحسب المدة وهكذا وكذا الانكار في عدم دوام واستمرار
غيرها وعدم جريان الاستصحاب فيه وانما المجهول الحال لو اتفق فيحمل على الغالب بحسب النوع ولا ريب
ان البقاء الذاتي لكل الجواهر كلما قارن الذات والاعراض غالبا كذلك وهو لا يفيد الا الاستمرار في
الجملة ثم ان التمسك بالاستصحاب لاثبات الموضوع او الحكم الشرعي الكلي او الوضعي لا يبعد
من قبيل الطهارة والنجاسة بل والملكية والزوجية والعصبية على وجه واثبات الموضوع انما انه
في الوجود كما اذا شك في وجود شخص وبقائه ومنه الشك في بقاء الصورة النوعية كما اذا شك في

استحالة العذرة ترابا والكلب ملحا والخمر خلا او في صفة من صفات شيء كالطهارة والعدالة والفسق و
الماكولية والمطلقية [illegible] بحسب العادة والحرية والعبدية والزوجية والملكية والعصبية على وجه اخر
وغيرها مما يختلف الاستمرار في الموضوعات بحسب اختلاف النوع والمكان والزمان والعادة والغرض وغيرها
فان كان لاثبات الموضوع فيجب على المتمسك بالاستصحاب من تعيين الاستمرار بحسب النوع والحال و
الزمان والمكان والعادة بحسب الشخص او الصنف او النوع والغرض وغيرها مما يختلف باختلافها
الاستمرار ان كان كذلك حتى يتمسك بالاستصحاب للبقاء فيما لا يصح التمسك به فيه مثلا ان تمسك في وجود
بالاستصحاب للبقاء في الانسان الغائب بعد مضي خمسين سنة من اول العمر بل وبعد مضي ثمانين سنة
منه من الغائب في بلد [illegible] ان لا يعيش الانسان الى تلك المدة فتحصيل الظن بالبقاء بعد ذلك بل
الظاهر ان الظن على خلافه ومثل ان يتمسك بالاستصحاب لبقاء الرطوبة في الصيف بعد ساعة في
البلد الحارة سيما بالنسبة الى بعض الاجسام التي لا يبقى فيه الرطوبة الا قليلا ومثل التمسك بالاستصحاب
البقاء فيما فيه غائب بالدهن [illegible] غالبا بعد مضي مدة لا يعيش صاحب ذلك الدهن الى تلك المدة
غالبا وغير ذلك مما لا يعد ولا يحصى وبالجملة لا يجعل تشبثا بالاستصحاب من جهة حصول الظن ان
يكون نظره الى الظن بوساطة عليه دون نفس الوجه السابق فلو لم يحصل له الظن بالملاحظة الى النوع او
الزمان او المكان او العادة او غيرها او لما [illegible] امارات الزوال والفناء في خصوص الموضوع لا يجوز
له التمسك به ولو لم يتمكن من تعيين استمراره ولم يحصل له [illegible] بحيث كان له الظن بالبقاء الى مدة
معلومة فهو [illegible] له التمسك بالاستصحاب القدر المشترك بين غالب [illegible] القار [illegible]
بالاعم الاغلب بشرط عدم معارضته امارة من امارات الزوال فانه لو عارض الاستمرار بالملاحظة الى
الغالب الظن بعده ببعض الامارات والعدم [illegible] فمنع ذلك الظن فانه لا اعتبار بالظن النوعي
الظن الشخصي الا ان يقال ان التمسك بالاستصحاب انما هو في موضع الشك في الاستمرار وعدمه
واذا كان عدم الاستمرار مظنونا ببعض الامارات فلا يكون [illegible] موضع جريان الاستصحاب فتدبر ولو

يكن من قبيل الاستمرار ولكن لا نعلم كم مضى من المدة المجهول بانها مثلا نعلم ان الرطوبة في الصبغ يبقى
ساعة ثم شك في بقاء الرطوبة ولكن لا نعلم كم مضى من ابتداء زمان حدوثها او نعلم ان بقاء الانسان
مثلا مائة سنة ثم شك في بقاء الانسان بدون ان نعلم ما بين زمان ولادته والزمان الذي شك
في بقائه فلا يصح له التمسك بالاستصحاب اصلا وينبغي ان نعلم ان الاستمرار الذي لا بد من اثباته
واعتباره فيما يتمسك بالاستصحاب يعني المتوقف البقاء انما هو الاستمرار لا الى حد سواء كان لاثبات الحكم
او وصف من الاوصاف مثل الطهارة والنجاسة والملكية والزوجية وامثالها والمراد بالاستمرار الى
الى حد عدم كونه مغيّا بغاية مثل اليوم والليل ومدة الاجارة والترخيص والمهل وامثالها فما قيل في بيان
ما يجري فيه الاستصحاب من ان ما علم وجوده في نفسه او لغيره بالضرورة او النظر ان علم الى حد كلا منه ينظر
فيه وعدم صحة التمسك بالاستصحاب في موضع لعدم حصول الظن بالبقاء لا ينافي اثبات
الحالة السابقة فيه بالروايات الاتية فلا تغفل وان كان لاثبات الحكم فقال شيخنا الاجل اعلى الله مقامه
في القوانين المحكمة ههنا مرحلتان الاولى اثبات الاستمرار في الجملة والثانية اثبات مقدار الاستمرار
فنقول اما الاولى فكل حادث من الممكنات القارة يثبت ظن الاستمرار في الجملة بملاحظة حال اغلب الممكنات
مع قطع النظر عن تفاوت انواعها وظن مقدار خاص من الاستمرار بملاحظة حال النوع الذي هو
من جملتها فالحكم الشرعي مثلا نوع من الممكنات وقد يلاحظ من جهة ملاحظة مطلق الممكن وقد
يلاحظ من جهة ملاحظة مطلق الاحكام الصادرة من الموالي الى العبيد وقد يلاحظ من جهة ملاحظة
ساير الاحكام الشرعية فاذا اردنا التكلم في استصحاب الحكم الشرعي فنأخذ الظن الذي ادعيناه من ملاحظة
اغلب الاحكام الشرعية لانه الانسب به والاقرب اليه واذا امكن ذلك بالملاحظة الى احكام
ساير الموالي وغرائم ساير العباد انتهى ثم ان هذا الظن الحاصل من جهة الغلبة في الاحكام الشرعية
محصله انا نرى اغلب الاحكام الشرعية مستمرة بسبب دليلها الاول بمعنى انه ليس احكامه ابدية
مختصة بآن الصدور بل يفهم من حاله من جهة امر خارج عن الدليل انه يريد استمرار ذلك الحكم الاول

من دون ملاحظة الحكم الاول على الاستمرار او ازاد اثباته في مواضع عن تعديه حين اكتفى حين ابداء
الحكم بالامر المطلق القابل للاستمرار وعدمه ثم علمنا ان مراده كان من الامر الاول الاستمرار فحكم فيما
لم يظهر مراده من الاستمرار وعدمه بالاستمرار ويقول ان مراده هنا ايضا الاستمرار الحاقا بالاغلب فقد
حصل الظن بالدليل وهي قول الشارع بالاستمرار وكذلك الكلام في موضوعات الاحكام من الامور
الخارجية فان غلبة البقاء يورث الظن القوي ببقاء ما هو مجهول الحال ما لم يكن وجود الممكن الا
بوجود علته فيعلم ان غالب الموجودات المستمرة يلحقها موجوده انما يكون غلبة الوجود هو علة البقاء
على حسب معناه المعلول او تجدد العلة المتماثل يمكن ان يقال ذلك في الحكم الشرعي ايضا فانه كما
يمكن ان يكون علة البقاء هو الامر الاول وكان القرائن الخارجية كاشفة عنه يمكن ان يكون علته
شيء آخر وهو نفس القرائن الخارجية من تنصيص آخر او اجماع على الاستمرار او نحو ذلك النهي كالامر
طلب اسم ... وفيه نظر اقول ان الاحكام الشرعية اما من الاحكام التكليفية او من الاحكام الوضعية
من قبيل الملكية والزوجية المسببين عن سببهما ومنها الطهارة والنجاسة والصحة والفساد فان
كانت من الاحكام التكليفية فقال صاحب الوافية بعدم جواز التمسك بالاستصحاب فيها فانه قال
اذا ورد امر بطلب شيء فلا يخلو اما ان يكون موقتا ام لا وعلى الاول يكون وجوب ذلك الشيء او ندبه
في كل جزء من اجزاء ذلك الوقت ثابتا بذلك الامر فالتمسك ح في ثبوت ذلك الحكم في الزمان الثاني
بالنص لا بالثبوت في الزمان الاول حتى يكون استصحابا وهو ظاهر وعلى الثاني ايضا كذلك ان قلنا بافادة
الامر التكرار والا فذمة المكلف مشغولة حتى يأتي به في اي زمان كان ونسبة اجزاء الزمان
اليه نسبة واحدة في كونه اداء في كل جزء منها سواء قلنا بان الامر للفور او لا والتوهم بان الامر
اذا كان للفور يكون من قبيل الموقت المضيق اشتباه غير خفي على المتأمل فهذا ايضا ليس من الاستصحاب
في شيء ولا يمكن ان يقال بان اثبات الحكم في القسم الاول فيما بعد وقته من الاستصحاب فان هذا
لم يقل به احد ولا يجوز اجماعا وكذا الكلام في النهي بل هو اولى بعدم توهم الاستصحاب فيه لانه مطلقه

بقيد التكرار او التخيير ايضا كذلك فالاحكام الخمسة المجردة عن الاحكام الوضعية لا يتصور فيها الاستصحاب ... بالاستصحاب اذ متى ورد بان الامر قد يكون موقتا واول وقته واخر وقته معلوما ولكنه يعرض الشك
في حدوث الاخر والغاية وح فيحتاج المجتهد في اثبات الوجوب او الندب والحكم بهما او بعد
عند عروض الشك الى دليل عقلي او نقلي غير اصل الامر وفيه نظر لظهور وجهه ما ذكرنا اعني قولنا
ولو يكن من يتبين الاستمرار الى امر وكذا قولنا وينبغي ان يعلم ان الاستمرار الى اخر وقت وان الشك
قد يحصل في التكليف في الوقت كمن شك في وجوب اتمام الصوم لو حصل له مرض في اثناء النهار
مع شكه في انه يبيح الفطر ام لا وكذا في صورة الدلالة على التكرار وغيره وفيه نظر فان المراد بالموقت
اما من قبيل الصلوات الخمس التي يجب الاتيان بها في الاوقات الخاصة التي لا ينطبق عليها بل
تفضل عنها وسيما وغيرها او من قبيل الصوم في شهر رمضان او نهار الخميس مثلا الذي لا يفضل
الوقت عنه وعلى كلا التقديرين لا يجوز التمسك بالاستصحاب ولا يصح فيه الا في صورة واحدة من القسم
الاول على احتمال وهي ما اذا شك في اثناء وقت الصلوة انه اتى بها ام لا فان الحكم بوجوب الاتيان
بها عليه ليس لان وجوب الصلوة في كل جزء من اجزاء الوقت ثابت بالامر بالصلوة فيكون التمسك
في ثبوت الحكم في الزمان الثاني بالنص لا بالثبوت في الزمان الاول بل بالثبوت فيه وان قلنا على
احتمال لانه يجوز ايضا ان يقال ان الحكم المذكور ليس للاستصحاب بل لقضاء العقل والعادة بل
الشرع بان الذمة المشتغلة لا بد من البراءة اليقينية او الظنية ولا يكتفى فيها بالبراءة الشكية
فتم واما غير تلك الصورة فلا يصح فيه التمسك بالاستصحاب فان الشاك في اثناء اليوم في وجوب
اتمام الصوم اذا حصل له المرض فيه لو قيل في حقه بوجوب الاتمام تمسكا بالاستصحاب بقال فيرده
ان المراد بالاستصحاب في المقام ماذا فان كان المراد انه كان يجب عليه اتمام الصوم قبل زمان الشك
فيستصحب الحكم فلنا الحكم وجوب اتمام الصوم الى الليل عليه يجب ان يقع بل انما كان يجب
عليه او على عادة انه يجب عليه الاتمام واذا طرء الشك في الاتمام ليس له امر يقيني حتى يستصحبه

لابد له

شرايط الاستصحاب وذلك فان الظاهر انه لم يذهب احد الى انه لا يجوز التمسك بالاستصحاب في الامر
المعلوم اليقيني كذلك يجوز التمسك به في الامر الظني بل بناء العقلاء على خلافه كيف والعقلاء لا يعتدون
الى الاعتناء الى الشك لا في امر معاشهم ولا في امر معادهم وان كان المراد انه كان يجب عليه ... الشك
الاتمام فكذلك ليس للاستصحاب فيه ان مقتضى الاستصحاب ابقاء الحكم الثابت في الزمان الاول في
الزمان الثاني لا اثبات مثله فيه وعلى ذلك التقدير يكون اثبات المثل في الزمان الثاني فتدبر
الامساك في الزمان الاول يعني وجوب الامساك المقيد بذلك القيد غير وجوب الامساك في الزمان الثاني
يعني الامساك المقيد بذلك القيد وهو واضح جلي وان كانت في الثاني يعني الاحكام الوضعية وتوابعها
فاعلم ان التمسك بالاستصحاب فيها يتصور على وجهين احدهما ان يتمسك به لرفع احتمال الانية وهي
لم نجد في الاحكام الوضعية ما يمكن انه يحتمل الحكم المشكوك ويحمل عليه وعلى تقدير وجوده فيها
يحمل المشكوك على الغالب منها وهو المستمر الى الحد نظير في الاحكام التكليفية ما هو فوري وفي الاحكام
الوضعية فلا يوصف بالاستمرار ولا الانية لعدم استمرار وجوده نظير الصحة والفساد فانهما عبارتان
عن موافقة المامور به الامر ومخالفته له او ترتب الاثر المطلوب من الفعل شرعا عليه وعدمه والفعل
ليس له استمرار واستقرار فلا يوصف بالانية ولا الاستمرار والثاني ان يتمسك به لدفع احتمال
رفع استمراره واثبات بقائه واستمراره وهو على وجهين ايضا احدهما ان يتمسك في وجود ما علم ان
جعله رافعا كالطلاق لزوال الزوجية والبيع لزوال الملكية فيتمسك باستصحاب البقاء ومنه
الشك في الناسخ الثاني ان يتمسك في رافعية ما علم وجوده كالمذي بالنسبة الى الوضوء والبيع
المعاطاة بالنسبة الى الملكية وانت خلية او برية بالنسبة الى الزوجية والمتطهر وامثالها فيتمسك
باستصحاب البقاء ولما كان مدار صحة التمسك بالاستصحاب على الدليل الثاني على التوجيه الذي
سلمناه على الظن بالبقاء المستند الى تيقن الاستمرار فلا بد فيهما من اثبات الاستمرار الى حد
يوجب الظن بالبقاء في حال الشك ومع ملاحظة الاستمرار فيهما اما بالنسبة الى حال المتعلق او الموضوع و

اعني الزوج والمالك والمتطهر في الاسباب المذكورة بخصوصيتها الشخصية فان احوال الازواج والملاك
والمتطهرين في استمرار الزوجية والملكية والطهارة وبقائها مختلفة فانه يبقى بعض المتطهرين على الطهارة
اكثر مما يبقى عليه غيره وكذلك استمرار الزوجية والملكية وبقائهما يختلف باختلاف الازواج والملاك
واما بالنسبة الى حال الحكم يجب مقتضاه مطلقا من غير نظر الى خصوصية شخص الموضوع وفي الوجه الاول
من الوجهين اعني الشك في وجود ما هو معلوم الرافعية فلا يلاحظ الاستمرار بالنسبة الى حال الحكم
يجب نفسه دون مقتضاه ايضا كما اذا شك في وجود الناسخ اما ملاحظته بالنسبة الى حال الموضوع
بخصوصيته الشخصية فمن [illegible] في المتمسكين بالاستصحاب في الاحكام الوضعية انا لم نجدهم في
تمسكهم بالاستصحاب ان يلاحظوا حال خصوصيات الموضوعات ويعينوا استمرار الحكم فيها بالملاحظة الى
خصوصياتها الشخصية ولا نجد عينه في مقام الاستدلال واذا كان الاستمرار بالخصوصية المذكورة
لم يتمسكوا بالاستصحاب بل نراهم يتمسكون بالاستصحاب فيما من غير ملاحظة الاستمرار في خصوص اشخاص
الموضوع بل دخله في طريقة تاسيس الاصل كما هو صنيعة الاصولي فان الغرض والمقصود من تاسيس الاصل
رفع الحاجة من جهة ملاحظة الموارد الجزئية مثلا اذا علمنا ان الامر حقيقة في الوجوب لان المتبادر منه
ذلك فمتى وجدنا امرا لم نجد عليه من غير ان نلاحظ ان المتبادر منه في خصوص المورد ماذا فلو اصل
الاستصحاب حجة لافادته الظن فلا حاجة لنا في الموارد الخصوصية الى انه يفيد الظن في خصوص
المورد ام لا فاذا قلنا بانه لا بد من ملاحظة الموارد الشخصية فهو ينافي الغرض من تاسيس الاستصحاب
ثم وهذا يكشف ان مدار الاستصحاب في الاحكام الوضعية عندهم ليس على الظن بالبقاء حجة
الاستمرار الشخصي او النوعي بل على ان الاصل في كل موجود البقاء ما لم يحصل العلم بالفناء والزوال وهو ضعيف
لا دليل عليه الا ان يتمسك فيه بالروايات وما يكشف منه الفهم فهم اذا تعارض الاصل والظاهر
فالاصل مقدم ثم ثم يمكن ان يقال في عدم حجية ذلك الظن الحاصل بالملاحظة الحالية الشخصية انه
لا دليل على حجية ذلك الظن فان المسلم من حجية الظن انما هو ظن المجتهد بالحكم الواقعي بالنسبة

الى عامة المكلفين

الى عامة المكلفين دون الظن بالحكم بالنسبة الى شخص واحد فان ذلك ليس وظيفة المجتهد ثم وايضا
ملاحظته بالنسبة الى مقتضى الحكم من غير نظر الى خصوصية الموضوع فلا يحصل منه الظن بالبقاء فان مقتضى
الحكم عند الشارع الاستمرار الى حد معين انه جعل مقتضى الطهارة والنكاح الدائم والبيع وامثالها
لا الى حد وهو لا يوجب الظن بالبقاء بعد وجود الرافع وعدم الرافعية اذا وقع الشك في وجود
الرافع مثل الحدث والطلاق والبيع او الرافعية كما في المذي بالنسبة الى الطهارة وان جعله بالنسبة
الى النكاح وبيع المعاطاة الى الثلاث او الاجارة لقلة بينهما فان معنى جعل الشارع مقتضى النكاح
مثلا مستمرا الى حد انه يبقى ما لم يطرأ عليه الرافع وليس ابدا ولا محدودا بحد وهذا لا يوجب الظن
بالبقاء اذا طرأ الشك في وجود الرافع او رافعية شيء موجود فان قلت ان الظن بالبقاء في صورة الشك
حاصل وان لم يكن السبب جعل الشارع مقتضى الحكم الاستمرار الى حد قلت هذا على فرض تسليمه
عن الدليل الثاني الذي اقيم على حجية الاستصحاب على التوجيه الذي جعلناه ونحن نتكلم على
مقتضاه ولا باس ان نفصل ونقول ان الظن بالبقاء [illegible] الممكن لا يوجد بدون العلة وهي
اما نفس الوجود السابق وقد عرفت ان الوجود من حيث هو لا يوجب الظن بالبقاء فان الثابت
جاز ان يدوم وان لا يدوم كيف ولو اقتضاه لكان على طرف واحد والحوادث فان الظن ببقائها
في الحيوان غير الظن بالبقاء في الانسان وكذلك الظن ببقاء الرطوبة في الشتاء غير الظن ببقائها في
الصيف الى غير ذلك ثم منه [illegible] ومن ملاحظة استمرار غالب الموجودات يحصل الظن بالبقاء
لا يجدي فائدة لانا انما نفيد الظن بالاستمرار في الجملة ثم لو كان في نوع الاستمرار معلوما او مظنونا
لكان يجدي نفعا فان قلت ان الاستمرار في الاحكام الشرعية الى حد قلت ان الاستمرار الذي
يوجب الظن بالبقاء انما هو الاستمرار في الخارج لان النكاح مثلا اذا وجد في الخارج ولم يطرأ عليه
الرافع يكون باقيا فان مقتضى ذلك انما هو رفع الابدية والاستمرار الى الغاية المعينة واما اصالة
عدم وجود الرافع واصالة عدم الرافعية ففيه مضافا الى ما قررنا من ان ذلك عدول عن

بالدليل الثاني انه لو افاد الظن فانما يفيد بما اذا وقع الشك في وجود ما هو معلوم الى نفيه دون
ما اذا وقع الشك في رافعية ما هو معلوم التحقق والوجود لانه ليس لها معارض في الاول بخلاف
الثاني فانها معارضة فيه باصالة عدم عروض الرافع الا ان يقال ان عدم الرافع اكثر من عدم غيره فيكون ارجح
او ان الرافع يحتاج زائدا على الوجود الى جعل الشارع له رافعا والاصل عدم جعل الشارع وبهذا
يظهر بطلانه لو قرر الدليل بحيث يعم حجية استصحاب العدم كما قرره السيد عميد الدين قدس
في شرح التهذيب كان اجود وانسب ولا باس ان نورد كلامه بعبارته وبلفظه لكمال الفائدة وهو
ذا واحتج عليه بوجوه الاول ان العلم بوجود الشيء الممكن بقائه في الحال يقتضي ظن وجوده
في الاستقبال وكذا العلم بعدم الشيء والعمل بالظن واجب ولا نعني بكونه حجة الا هذا القدر
اما الاولى فمعلوم لكل احد ولا يرتاب العاقل بحصول ذلك من عرى من ارتياب في اكثر التابع اذا لم بعض
له معارض وعلى ذلك يبتني اكثر مقاصد العقلاء في امور معاشهم واسفارهم كما هو الحال في التجارة الذين العقلا
يجيبون القفار ويتحملون الاخطار والمتاعب بقطع المسافات البعيدة المعهودة فيها بعض الامتعة منفعة اهل
المطلوبة لهم كسفرهم الى بلد الهند لطلب الادوية لها وسفر البحر الى المصر وطلب الثمر وما ذلك
الا لما شاهدوه من وجود الانتصار المذكور في تلك المواضع والعلم بذلك ضروري وربما احتج بعضهم
على هذا المطلب بان الباقي مستغن عن المؤثر والحادث مفتقر اليه فيكون ارتفاع الواقع وجودا كان
او عدما مرجوحا على استمراره وبان الباقي لا يتوقف الا على وجود زمان المستقبل ومقارنة الباقي
له واما التغير من الحال الاول فيتوقف على زمان المستقبل وتبديل الوجود بالعدم او بالعكس
ومقارنة الوجود او العدم بذلك الزمان ووجود ما يتوقف على شيء حسب اغلب على الظن
ما يتوقف عليها او على ازيد واما الثاني فظاهر وهذا الاستدلال لا حاجة اليه في اثبات
المطلوب المذكور لكونه اجلى من هذه الادلة وبعد ما بيناه من ان ذلك مركوز في عقول العقلاء
وان غفلوا عن هذه القضايا انتهى كلامه زيد وهو ان كان اجود من حيث تضمنه حجية اصالة العدم الا انه

منظور فيه بعد

منظور فيه بعد وتحقيقه بما ذكرناه سابقا كما ينبغي ان يعلم ان اصالة العدم ليس كاصالة البقاء في ان حجيته التمام
بها كانت منوطة على اثبات الاستمرار وتحقيقه فانه ليس اختلاف في الاعدام كالاختلاف في الموجودات
بحسب مقدار الاستمرار بحيث لا يحصل الظن بالبقاء الا اذا كان الاستمرار معلوما وينبغي ان يعلم ان امارة
الرفع والزوال كما يمنع من الثبات باصالة البقاء كذلك امارة الوجود يمنع من الثبات باصالة العدم فكما
ان سداد الثبات بالاستصحاب في جانب اثبات الوجود على الظن كذلك سداد الثبات به في جانب
اثبات العدم على الظن فلو وقع التعارض بينهما فان غلب احدهما على الاخرى فيتبع الغالب منهما
على ذلك التقدير والا فيجب التوقف ثم لنا ايراد على القاعدة المسلمة عند القوم وهو انه اذا تعارض
الاصل والظاهر فالاصل مقدم ينبغي ايراده هنا وهو ان العمل بالاصل لا يصح ان كان مداره على الظن فما
معنى تلك القاعدة وان كان من باب التعبد فما معنى قول الشهيد ره في تمهيد القواعد انه اذا
تعارض الاصل والظاهر ففيه اربع صور الى اخر ما قال والجواب عنه باختيار الثاني وان الاصل كما يكون حجة
كذلك يكون الظاهر حجة فالقاعدة المذكورة اللهم الا ان يخصص حجية الاصل بموضع وحجية الظاهر هدم
بموضع آخر وهو مشكل ومع ذلك يستلزم عدم وقوع التعارض بينهما ولو قلنا بعدم المنافات
بين التخصيص وصدق التعارض فنقول انه يستلزم قاعدة اخرى وهي انه اذا تعارض الاصل والظاهر
فالظاهر مقدم فلنتامل واما ملاحظته بالنسبة الى حال الحكم فيجب نفسه دون مقتضاه بان كان
الشك في طرو الناسخ عليه فانه كان الحكم ما اتى به من كان قبل زمان رسولنا صلى الله عليه وآله من
الرسل فلا بد من ملاحظة ان غالب الاحكام السالفة كان باقيا على ما كان عليه قبل زمان رسولنا
ثم ام صار منسوخا فان كان باقيا على ما كان عليه قبل زمانه ص فيجوز الثبات بالاستصحاب والا
فلا ولعله لو لم يكن الغالب منسوخا او لاسقاط شرط او زيادة شرط فيما كان شرطه لم يكن باقيا
على ما كان عليه قبل ولو في صورة الشك في الغالب فينبغي الرجوع الى حال غالب الموجودات والظن
الغالب لا يبقى الى وقت المدة سيما اذا كان الحكم في زمان ابراهيم وموسى على نبينا وعليهما السلام او ما

قالبها وان كان ما اتى به نبينا صلى الله عليه وسلم فالظاهر ان الغالب من احكامه صلى الله عليه وسلم كان باقيا لم ينسخ في زمانه وان
روي عن ابن عباس رضي الله عنه كنا نأخذ بالاحدث فالاحدث فانه غير ثابت ولو كان ثابتا فلا يفيد

غلبة النسخ من ان الاصل عدمه وقد يمنع جواز التمسك بالاستصحاب في صورة الشك في طرو الناسخ
استنادا الى ان الخطاب المختص بالحاضرين ويمكن اثباته للمعدومين بدليل آخر من اجماع او غيره او
يكون شاملا للحاضرين والمعدومين فان كان مخصوصا بالحاضرين فلا وجه للتمسك بالاستصحاب في حق
المعدومين لانه يشترط في الاستصحاب اتحاد الموضوع فانه في صورة المتنازع لم يكن الحكم ثابتا للموضوع في
الزمان السابق حتى يقول ببقائه في الزمان اللاحق وفي ما مضى فيه لم يكن الحكم ثابتا للمعدومين في ازمان
وجودهم حتى يثبته في الزمان الثاني بالاستصحاب وان لم يكن مخصوصا بالحاضرين بل كان شاملا لهم ولغيرهم
من الغائبين والمعدومين فلا وجه ايضا لانه يستلزم النسخ قبل زمان العمل وقبحه لكن بالنسبة
الى شرع من كان قبل زمان نبينا صلى الله عليه وسلم واما بالنسبة الى شرع نبينا فلا وجه له لانه لو فرض الشك في
وقوع النسخ فيه فانا في زمانه صلى الله عليه وسلم يلزم اختلاف الموضوع نعم توجه على الاول
شمول الخطاب للمعدومين انه لو وقع النسخ في زمانه صلى الله عليه وسلم يلزم بالنسبة الى المعدومين وقوع النسخ
قبل زمان العمل **الثاني** اما المقصود ... اعني وجوب عمل المجتهد بما هو مظنون وراجح عنده وحجية نقد
في رسالة منفردة وقد ذكرنا هنا جملة من الادلة من غير الكتاب **الثالث** اكثر الاحكام الشرعية مبنية على
الاستصحاب فيكون حجة اما الاولى فلان الدليل انما يوجب العمل به اذا لم يطرأ عليه ما يزيل حكمه اما قطعا
كالناسخ او ظنا مدلولا كالتخصيص للعام والتقييد للمطلق او معارضة دليل راجح عليه ولا سبيل
الى العلم بانتفاء ذلك الا بالاستصحاب واما الثاني فبين كذا في شرح السيد عميد الدين على التهذيب
وفيه ان الاستصحاب لا يوجب العلم سواء قلنا بحجيته لافادة الظن او تعبدا الا ان يقال انه اذا ثبت
حجيته تعبدا بالدليل القاطع فهي توجب العلم بالحكم الظاهري ومع ذلك نقول ان الدليل ... خاليا
لفادة الدليلين المتقدمين ويكون مطابقا لمفاد الروايات التي استدلوا بها على حجية الاستصحاب مفاد



وهو انه ما لم يحصل العلم بالزوال يبقى الثابت على حكمه ومع ذلك يتوجه منع ان العمل بالدليل يتوقف على العلم
بعدم طرو ما يزيل حكمه عليه بل يكفي الظن به لان يقال بان العمل بالظن حرام لانا نقول اوجبه الدليل فلا دليل على
الخروج هنا ثم ... لنا ان المراد بالاحكام اما الاحكام الواقعية فهي مبنية على مصالح العباد عند العدلية و
سبيل الى العلم بها غالبا واما الاحكام الظاهرية فهي مستنبطة من الاستصحاب خلاف بل هو حكم شرعي ظاهري
كيف يقال انها او اكثرها مبنية على الاستصحاب فان قلت ان المراد انه لولا صحة التمسك بالاستصحاب
يلزم عدم الاعتبار بالنص ما دام يحتمل فيه النسخ وبالاجماع ما دام يحتمل فيها وجود المعارض المساوي او الاقوى
وبالمطلق والعام ما دام يحتمل وجود القرينة الصارفة عن ظاهرهما الثاني باطل اجماعا فكذا المقدم قلت
لمانع ان يمنع الملازمة لانه يكفي في حمل العام والمطلق على ظاهرهما بل في جميع الحقائق اصالة الحقيقة يعني ظهوره
ارادة الحقيقة المستندة الى الحقيقة من غير حاجة الى التمسك باصالة عدم القرينة الصارفة اللهم ... وجه لولا ...
الا ان يمنع اصالة الحقيقة ولان احتمال وجود الناسخ مدفوع بانه لو كان لاشتهر كما يقتضيه العادة ... الثابت
عدمه وكذا احتمال وجود المعارض مدفوع بان الدليل الدال على التمسك بالامارة يدل على
العمل بها ما لم يوجد المعارض سواء احتمل وجوده ام لا وهو يدفع الاعتبار باحتمال النسخ ايضا ثم يمكن
ان يقال ايضا ان التمسك في اعمال النص والاجماع وعدم الاعتداد باحتمال الناسخ والمعارض بالاجماع
دون الاستصحاب ثم لو على تقدير التسليم فهو مختص باثبات حجية استصحاب العدم المعبر عنه باصالة
العدم التي من فروعها اصالة تأخر الحادث لا ان يلزم القول بالفرق بين استصحاب الوجود واستصحاب
العدم وهو مشكل فان قلت ان التمسك بالاجماع المركب انما يصح فيما كان اثبات المدعي بالدليل
النقلي دون ما كان اثباته بالدليل العقلي قلت اثبات المدعي فيما نحن فيه بالاجماع الذي يكون
من الادلة النقلية والاولى ان يمنع الاجماع استنادا الى ان الظاهر ان النزاع في حجية الاستصحاب
انما هو في حجيته استصحاب حال الشرع وان كان ظاهر دليل النافين منع حجيته مطلقا كما قيل
فانا نراهم يعملون بالنص مع احتمال الناسخ وبالعام والمطلق مع احتمال المخصص والمقيد وبالامارة ...

وحجية ... [illegible]

ودفع ... [illegible]

مع احتمال وجود المعارض فتم كم لو ذكر في الاستدلال انتفاء اثبات بعض الموضوعات وان الراوي
لم يزد ولم ينقص لا في السند ولا في المتن انما هو بالاستصحاب لكان اولى ولكن الغالب في مثل ذلك انهم
كان قبول الرواية اما العقل فتم ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا احتمال الزيادة والنقصان في السند او المتن
عند الوسهو امد فوقع بانا نتمسك بالرواية حينئذ من غير حاجة الى التمسك باصالة العدم واما افادة
الظن فمن حيث يحصل منها الظن يصح بها سواء كان بالاستصحاب او غيره ولا يلزم تحصيل الظن منها ايضا ام لا
ثم ان كان مراد المستدل الاثبات حجية الاستصحاب سواء افاد الظن ام لا ففيه ان المراد انه لو لم يصح
التمسك بالاستصحاب مطلقا سواء افاد الظن ام لم يفد يلزم سد طريق الاحتياط المستلزم لعدم التكليف
الباطل بالفرض ففيه ممنوع وان كان المراد اثبات الحجية اذا افاد الظن فهو عين الدليل السابق
الا انه في انه مخصوص باثبات حجية استصحاب الوجود وهذا مخصوص باثبات حجية استصحاب العدم
وعلى اي تقدير لا بد للتمسك باصالة العدم من مراعاة الظن وان يكون مدار عليه كما كان لا بد للتمسك
باصالة البقاء من مراعاته فمتى عارض ظن استمرار العدم امارة الوجود بحيث يصير الوجود راجحا لا
بد من الاخذ بها ولكن بينهما فرق وهو ان في التمسك باصالة البقاء لا بد من ملاحظة الاستمرار بحسب النوع
او الغالب وفي التمسك باصالة العدم ليس ذلك لانه لا تمايز بين المعدومات حتى يكون الحاقا
بخلاف الاستمرار فيها كما اختلف في الموجودات الرابع ان الاجماع واقع على ان الشاك في وجود
الطهارة ابتداء يمنع من الدخول في الصلاة ويسقط ومن يجد بدها والشاك فيها بعد حصولها في
الماضي لا يمنع من الدخول في الصلاة ويسقط ومن يجد بدها ولو لا كان بقاء الشيء على ما كان عليه
راجحا لم يكن كذلك لانه ح اما ان يكون الراجح عدم الاستصحاب او يكون الاستصحاب وعدمه متساويين
ويلزم من الاول جواز الدخول في الصلاة من غير تجديد بطهارة في الصورة الاولى وعدمه في الصورة الثانية
وهما باطلان اجماعا ومن الثاني اما جواز الدخول في الصلاة في الصورتين جميعا من غير طهارة او عدمه
فيهما جميعا والاجماع المحقق واقع على خلافه وفيه ان منع الشاك في وجود الطهارة في الصلاة في الصورة

الاولى وعدم منعه من الدخول

الاولى وعدم منعه من الدخول فيها في الصورة الثانية بالاجماع لا يوجب جواز التمسك بالاستصحاب في
غير محل الاجماع اللهم الا ان يكون المستند نفس الاستصحاب وهو ممنوع لجواز ان يكون سببا اخر وهو الرواية
المتضمنة للنهي عن نقض اليقين بالشك وعدمه رفضه به الخامس ان عمل الفقهاء بالاستصحاب لما كان
في كثير من المسائل والموجب للعمل هناك من وجوه لحصل الخلاف وذلك كمسئلة من تيقن الطهارة وشك
في الحدث فانه يعمل على يقينه وكذا العكس ومن تيقن طهارة ثوبه في حال ثم شك في انه حصل نجاسة
ومن شهد بشيء او بني على بقائه حتى يعلم زواله ومن غاب غيبة منقطعة حكم ببقاء الزوجية ولم يقسم
ماله وعزل نصيبه في المواريث وما ذلك الا لان الاستصحاب حجة وهذه العلة موجودة في مواضع الاستصحاب
فيجب العمل به وفيه نظر السادس ان الفقهاء اطبقوا على ان مع عدم الدلالة الشرعية يجب ابقاء
الحكم على ما تقتضيه البراءة الاصلية ولا معنى للاستصحاب الا هذا فان قال قائل ليس هذا استصحابا
بل هو ابقاء الحكم على ما كان لا حكما بالاستصحاب قلنا نحن نريد بالاستصحاب هذا القدر ولا نعني به
سوى ذلك وهو محكي عن المعارج وفيه نظر لان اصالة البراءة اصل مستقل غير الاستصحاب كما اشرنا
اليه في اوائل الرسالة وعلى بعض التقريرات يكون اصالة البراءة من اصول الفقاهة والاستصحاب
من الادلة الاجتهادية وبينهما بون بعيد وفيه نظر ايضا فان قلت ان الاستصحاب على قسمين احدهما
استصحاب حال العقل والثاني استصحاب حال الشرع والاول من اصول الفقاهة والثاني من الادلة
الاجتهادية قلت يمكن منع ذلك استنادا الى ان تعريف الاستصحاب لا يصدق على استصحاب حال
العقل لانه عبارة عن الحكم ببقاء ما كان في الزمان الاول على حكم او وصف عليه في الزمان الثاني او كون
حكم او وصف يقيني الحصول في الان السابق مشكوك البقاء في الان اللاحق ولا يصدق شيء منهما على جزمها
على الحكم بمقتضى البراءة الاصلية فان قلت ان استصحاب حال العقل ليس حكما بمقتضى البراءة الاصلية
بل ابقاء الحكم على ما تقتضيه البراءة الاصلية قلت ان الدليل الذي اقتضى الحكم على ما تقتضيه البراءة
الاصلية في الزمان الاول اعني عدم ثبوت التكليف الا بالبيان المدلول عليه بالعقل والنقل هو

بعينه فيقتضي الحكم عليه في الزمان الثاني ايضا من غير حاجة الى اثبات بالاستصحاب وانهم قد اختلفوا في العمل بمقتضى
البراءة الاصلية فالاخباريون انكروه وقالوا بالتوقف والاحتياط ومن المحقق في المعتبر تخصيص الجواز
بما اذا كان يعم به البلوى فلا يكون اتفاقيا وان جواز العمل بما يقتضيه البراءة الاصلية لا يقتضي جواز العمل
بالاستصحاب حال الشرع فان المقتضي في الاول تمام الدليل المذكور ومقتضى ذلك في الثاني ايضا العمل بما
يقتضيه البراءة الاصلية ثم وقد احتج النافون بوجهين اخرين ايضا احدهما الاخبار والثاني الاستقراء وهي
نذكرها في البحث الثاني ان شاء الله ثم واحتج المنكرون بوجوه ذكرها المحقق في المعارج حيث قال
احتجوا بان هذا الحكم بغير دليل فيكون باطلا لان ثبوت الحكم بالدليل في وقت او في حال لا يقتضي دوامه في ما بعد
الحال وذلك الزمان فلو حكم به في الحال الثاني لكان حكما بغير دليل فانه لو كان الاستصحاب حجة لوجب فيمن
علم زيدا في الدار ولم يعلم خروجه ان يقطع ببقائه فيها وهو باطل ولان العمل بالاستصحاب يلزم منه التناقض
فيكون باطلا وذلك انه كما يستدل به ايضا يمكن ان يكون حجة للمستدل يصح مثله للخصم فانه اذا قال
المثبت الثابت قبل وجود الماء للمصلي المضي في صلاته فيثبت ذلك الحكم اذا وجد الماء كان للخصم
ان يقول الثابت الاشتغال ذمته بصلوة متيقنة فيجب ان يبقى الشغل والجواب عن الدليل الاول بانا لا نسلم
ان ذلك عمل بغير دليل بان الدليل دل على ان الثابت لا يرتفع الا برافع فاذا كان التقدير تقدير
عدمه كان بقاء الثابت راجحا في اعتقاد المجتهد والعمل بالراجح لازم وعن الثاني بانا لا ندعي القطع
ولكن ندعي رجحان الاعتقاد لبقائه وذلك يكفي وعن الثالث بمنع لزوم التناقض اذ ليس كل موضع
يستعمل فيه الاستصحاب يمكن فيه ذلك القرين ووجود التعارض في الادلة المظنونة لا يوجب سقوطها
حيث يسلم عن المعارض كاخبار الاحاد والقياس عند من يعمل بهما انتهى ويرد على جوابه عن الاول انا
نسلم ان الثابت لا يرتفع الا برافع ولو باعدام جزء من اجزاء علته الثابتة فانه ما لم ينعدم علته الثانية يمتنع
انتفاؤه لامتناع تخلف المعلول عن علته التامة ولكن لا نسلم ان التقدير تقدير عدمه بل التقدير تقدير
عدم العلم بوجود الرافع وهو يحتمل عدمه في الواقع بل ويحصل الظن به مطلقا فالحكم بثبوت الحكم في الحال الثاني

مطابقا لظاهر

مطابقا لظاهر المتمسكين بالاستصحاب حكم بلا دليل فتم ثم ان هذا اذا حملنا كلام المنكر على انكار حصول الظن
بالاستصحاب مطلقا واما اذا حملناه على انكار حجية الظن فلا يندفع به لمن المحقق بل لا بد من بيان حجية
الظن ويظهر منه اختيار الحجية لكنه قال بعد ذلك بلا فصل والذي نختاره نحن ان ننظر في الدليل المقتضي
لذلك الحكم فان كان يقتضيه مطلقا وجب القضاء باستمرار الحكم كعقد النكاح مثلا فانه يوجب حل الوطي
مطلقا فاذا وقع الخلاف في الالفاظ التي يقع بها الطلاق كقوله انت خلية وبرية فان المستدل على ان
الطلاق لا يقع بها لو قال حل الوطي ثابت قبل النطق بهذه فيجب ان يكون ثابتا بعدها لكان استدلالا
صحيحا لان المقتضي للتحليل وهو العقد اقتضاه مطلقا ولا يعلم ان الالفاظ المذكورة رافعة لذلك
الاقتضاء فيكون الحكم ثابتا عملا بالمقتضي لا يقال المقتضي هو العقد ولم يثبت انه باق فلم يثبت الحكم
لانا نقول وقوع العقد اقتضى حل الوطي لا مقيدا بوقت فلزم دوام الحل نظرا الى وقوع المقتضي لا الى
دوامه فيجب ان يثبت الحل حتى يثبت الرافع فان كان الخصم يعني بالاستصحاب ما اشرنا اليه فليس ذلك
عملا بغير دليل وان كان يعني به امرا وراء ذلك فنحن مضربون عنه انتهى كلامه ره وهو اختيار المرتضى
رضي الله عنه الرابع ما ذكره بعض الفضلاء المعاصرين وهو ان محل نزاع الاحكام الشرعية
لا فائدة لا ينفع في استمرار الدين وبقائه لا حاجة الى نفاها بوجه مانع كارتفاع الزوجية بالطلاق
والملكية بالبيع ووجوب الصلوة بالحيض ونحو ذلك او بعض المقتضي لاثبات الخلق باصل
في جميع الازمنة كما في نحو وجوب الصلوة وكون البيع ناقلا للملك والماء مطهرا فهو نافع فيه بحسب
الدين ولا ينتفع منه لا بعد استمرار التعلق [illegible] في الشريعة
حد لا خر والاستمرار ايضا معا ان الاصل في تعلق الحكم بالفعل استمراره الى ان يثبت الانقطاع من
وتشهد به انه انقطار اهل العصمة عليهم السلم عن بيان حدود الانقطاع دون اصل
الاستمرار وان لم يكن ذلك الا لانه لازم الشريعة [illegible] هذا سيد لعل ان الاصل في الاشياء الاباحة
وذلك لانهم عليهم السلم انما يتعرضون الحرمات والواجبات واما الامور الجائزة فلا يتعرضون لها

بالمعنى من اصله واقعد لذا قال في المنية في جملة كلام له ان الاستصحاب مذكور في عقول العقلاء وان غفلوا عن هذه القضايا الا ترى هذا مدفوع بما ذكره في الغنية والذريعة فقالا فيهم اذا ثبت الحكم في الحال الاولى فان ذلك تقتضي استمراره الا لمانع ولولا ذلك لما علم استمرار حكم في موضع من المواضع وحدوث الحوادث لا يمنع من ذلك كما لا يمنع حركة الفلك وما يجري مجراه من الحوادث فيجب استصحاب الحال ما لم يمنع مانع باطل لانه لا بد من اعتبار الدليل الدال على ثبوت الحكم في الحالة الاولى وكيفية اثباته وهل يثبت ذلك في حال واحد او على سبيل الاستمرار وهل يتعلق بالشرط اولم يتعلق فاذا كان كذلك وكان الحكم الثابت في الحال الاولى انما ثبت بشرط فقد المارد وكان المار موجبا في الحال الثانية وانفقت الامة على ثبوت الحكم في الاولى واختلفت في الثانية لم يكن بد من دلالة على كل واحد منهما انتهى ما قاله ونحن نقول ما ذكره لا يصلح للدفع اذ قد يكون الدليل الدال على ثبوت الحكم في الحالة الاولى غير دال على الاستمرار وعدمه وهو في غاية الكثرة فينبغي ح من اعمال الاستصحاب او الرجوع في الحال الثانية الى اصالة البراءة او قاعدة الاحتياط باطل لاستلزام الاول الخروج من الدين والثاني الحرج العظيم كما لا يخفى سلمنا دلالة الدليل على الاستمرار ولكنه قد ينقطع بوجود المانع كانقطاع النكاح الذي دل الدليل على استمراره فاذا احتمله لم يكن الاستصحاب حجة فينبغي التوقف وهو مستلزم لتعطيل الاحكام الشرعية الا ان يقال اصالة عدم المانع واستصحابه حجة بلا ريب كما في بعض الاخبار الاستصحاب وفيه نظر ثم انتهى كلامه ابقاه الله ونحن نقول وفيه ان المراد باستمرار الدين وبقائه بقاؤه الى حين زوال التكليف وقد سلم انه يجوز تعلق الاحكام الشرعية بالاشخاص الا انه لا ينفع في ذلك بل يحتاج الى استمرار التعلق فان الدليل على الاستمرار والبقاء قوله صلى الله عليه وآله حلال محمد حلال الى يوم القيمة وحرام محمد حرام الى يوم القيمة بل والاجماع بل والضرورة مع ان الكلام ليس في استمرار الاحكام الشرعية وبقائه الى حين زوال التكليف بل في استمرار خصوص الاحكام المتعلقة بخصوص الاشخاص الى ان يثبت الرافع وان كان المراد ببقائه الى ان يثبت الرافع فاما ان يكون المراد بالدين جميع ما جاء به

النبي صلى الله عليه وآله فلا معنى لتوقف بقائه الى ان يثبت الرافع على استمراره واما ان يكون المراد به حصول الاحكام المتعلقة بخصوص الاحكام المتعلقة بخصوص كل الاشخاص فنقول ان الاستمرار الدين وبقائه بذلك المعنى اول الكلام وغير ثابت حتى يقال انه يجوز تعلق الاحكام الشرعية بالاشخاص الا انه لا ينفع فيه لا بد من استمرار التعلق مع استمرار الدين وبقائه ليس غير استمرار التعلق فانه يصح حمل احدهما على الاخر فتم ولو سلمنا ان استمرار الدين وبقائه منوط باستمرار التعلق نقول ان المراد بالاستمرار الذي يتوقف بقاء الدين ولا انقطاع شيء من الاحكام عليه اما الاستمرار في الجملة او الاستمرار ابدا حتى يثبت الانقطاع من الخارج فان كان الاول ففيه ان المتعلقة بالافعال الجميلة بل كلها ليست ابدية بل لها استمرار في الجملة ولم ينكروا احد ظاهرا ثبوت الاستمرار في الجملة لا يفيد حجية الاستصحاب وان كان المراد به الثاني فالملازمة ممنوعة كيف وكثير من الاعلام من متقدمي الاصحاب مثل السيد المرتضى والشيخ وابن زهرة وغيرهم وجماعة من المتاخرين مثل المحقق وصاحبي المدارك والمعالم وصاحبي الذخيرة والمشارق انكروا حجية الاستصحاب وقد انتفعوا من الدين فان قلت ان المنكرين انما انتفعوا من الدين باعمال الاستصحاب في الجملة كما اعترف به المحقق قدس واقعه والاخباريين او بالتمسك بالاخبار الدالة على عدم نقض اليقين بالشك قلت اذا سلمت جواز الانتفاع من الدين بالتمسك بالاستصحاب في الجملة او بالتمسك بالاخبار المذكورة فقد ابطلت الملازمة فان قلت ان مقتضى الاخبار انما هو حجية الاستصحاب قلت مقتضى الاخبار ليس حجية الاستصحاب لان مقتضاه ابقاء الحكم السابق في الزمان اللاحق ما لم مطلقا ومقتضى الاخبار ابقاء الحكم السابق ما لم يحصل اليقين برفعه ونقضه ولذا انكر جماعة من المحققين حجية الاستصحاب وتمسكوا بالاخبار ويحتمل ان يكون النقل الذي اورده اشاره اليه ويحتمل ان يكون اشارة الى ان اصالة العدم واستصحابه انما يكون حجة فيما اذا حصل الشك في وجود المانع اليقيني لا في مانعية الموجود اليقيني لان استصحاب عدم مانعية الموجود معارض باستصحاب اخر فان قلت ان حجية الاستصحاب في الجملة متفق عليها عند الاصوليين بل وعند الاخباريين قلت

لا نسلم ذلك ان كان المراد بالاستصحاب الحكم العقلي الظني المخصوص كيف والاخباريين وجماعة من
الاصوليين منهم السيد المرتضى ينكرون حجيته الظني وان كان المراد به القاعدة المخصوصة المستفادة
من الشرع اعني عدم نقض اليقين الا باليقين فلا بد ان يكون النزاع بين المثبتين والمنكرين في
بيان تلك القاعدة النقلية ببيان اليقين هل هو عام شامل لجميع افراد اليقين ووجوهه اذا ثبت
في الواقع بسبب الاجمال في الواقع او غيره او مخصوص ببعضها وكذا ببيان الشك هل هو عام او مخصوص
واثبات عمومه بانه لو لم يعم يلزم عدم بقاء الدين وعدم الانتفاع منه مشكل جدا فان المنكرين قد انتفعوا
بالدين وهم جم غفير وكذا لا يخفى ان يقال ان القائلين بعمومه قائلون بحجية الاستصحاب وان
المنكرين لعمومه قائلون بحجية الاستصحاب وان المنكرين لعمومه منكرون بحجية الاستصحاب وفيه ابهام
انه قد يحصل في بعض الاحكام المتعلقة بالافعال الشك في ثبوته في حالة او غير الحالة للشرط ولا دليل
على عدم الاعتداد بذلك الشك والحكم بعدم اختصاصه بتلك الحالة وبغير الحالة بذلك الشرط كيف
والقدر الثابت من حجية الالفاظ انما هو حجيته بالظن انه مراد المتكلم دون غيره ومنه يظهر ضعف ما نقل
من انه لا فرق في حجية الاستصحاب كما هو المختار بين ان يكون الشك في بقاء الحكم السابق في الزمان الثاني
لاجل الشك في اصل اقتضاء المقتضي لثبوت الحكم في الزمان الاول لاستمرار الحكم وبقائه الى الابد او الى
الزمان الذي وقع الشك فيه كما في الشك في بقاء الخيار الذي ثبت اولا وحصل الخلاف في كونه على الفور
او على التراخي او لاجل الشك في وجود المانع الموجب لرفع الحكم الثابت اولا الذي يبقى ويستمر ابدا
لولا وجود المانع كما في الشك في ارتفاع الزوجية الذي ثبت وانما يعدم لحقق عقد النكاح الصحيح لولا
الطلاق وما معناه باعتبار لفظات خلية وانت برية ونحوه وكما في الشك في ارتفاع الحدث او الطهارة
الذين من شأنهما البقاء ابدا لولا المانع منها باحتمال الطارئ وهو ينتفي اطلاق الاخبار المتقدمة وكلام المحقق
انتهى نعم لا يحتمل بما ذكرنا ما في نور اذ الرجوع في حالة الثانية الى اصالة البراءة وفي اعلى الاحتياط لا
يسلم الاول الخروج من الدين والثاني الحرج العظيم فان الخروج من الدين والحرج العظيم انما يلزم لو لم

بحجية الاستصحاب

حجية الاستصحاب مطلقا من باب الوصف ولا مقيدا ولا يقال في وجود الرافع ولا فيما شك في الرافعية كما
في الصورتين اللتين اعترف بحجيته فيهما جماعة الاخباريين ولا في غيرهما ما الظاهر انه لم يذهب اليه احد
فتم وصاحب المعالم ره فانه نقله في المعالم الاحتمالية والتجويزية ثم قال لكنه عند التحقيق خروج عن النزاع
ولا ... الى القول الاخر كما يرشد اليه تسليم موضع النزاع مستند المتيمم ويقطع عنه حجة المرتضى
فكانه ره استشعر بابرة على الاحتجاج من المناقشة فاستدرك بهذا الكلام وقد لما قال في المعتبر قول
المرتضى وهو لا ريب وكذا صاحب المدارك فيه حيث قال والحق ان الاستصحاب ليس بحجة الا فيما دل
الدليل على ثبوته ودوامه كاستصحاب الملك عند جريان السبب المملك الى ان يثبت الانتقال وشغل
الذمة عند جريان الاتلاف الى ان يتحقق البراءة فاذن الاستصحاب عبارة عن التمسك بدليل عقلي كاصالة
البراءة او الشرعي كالادلة المتقدمة فتم وبتوجيه تسليم بعضهم اهل الاستصحاب ولا ريب ان النزاع في حجية
اجراء الاستصحاب فيما كان الحكم مقيد الوقت او الحال فيما بعد ذلك الوقت وبعد تلك الحال فانه لم يذهب
احد الى ثبوت الحكم في خارج الوقت وغير تلك الحال بالاستصحاب نعم قد يحصل به فيه الشك ازاء قع
بخروج الوقت وزوال الحال ومرجعه الى الشك في وجود الرافع فان الزمان الذي بعد الوقت
بمنزلة الرافع وكذا الحال التي غير الحال الاولى فلا بد ان يكون النزاع في غير تلك الصورة وهو لا يخلو
عن احد احتمالين احدهما ان يكون الحكم مطلقا والثاني ان يكون مقيدا بالدوام وقد يقع الشك في
الاطلاق والتقييد والامارة للدوام وفي الاحتمال الاول اما ان يحمل الحكم على الدوام بالملاحظة
الى غالب الاحكام الشرعية دائمي مستمر او بالملاحظة الى انه لو لم يحمل على الدوام يلزم الترجيح
بلا مرجح او لا يحمل عليه بل يقتصر على محل الوفاق ثم في صورة افادة الدوام اما ان يكون له رافع علمي
او شكي او ليس له رافع ومن الاحتمال فيما كان الحكم رافع علمي او شكي اما ان يكون الرافع معلوم التحقق
او مشكوكه ولو وقع النزاع في الاحتمال الاول في حمل الحكم على الدوام او عدمه فليس له ثمرة في
جواز التمسك بالاستصحاب لان الحكم اذا كان غير مقيد بوقت ولا مقيدا بالدوام على الدوام ام لا

بل يكون معتبرا على القدر المتيقن فان قلنا بحجيته على الدوام فان قلنا احترازا عن لزوم الترجيح بلا مرجح بعدم
يصح التمسك بالاستصحاب في صورة الشك لان دليل الاستمرار ... بل يكون القول بانه اذا لم يكن دليل
على الاستمرار لا نقول بثبوته ثم وان قلنا بحمله على الغالب فيدخل في محل النزاع واما اذا كان للحكم استمرار
بالدلالة وكانت الحمل على الغالب فان لم يكن له رافع اصلا لا علمي ولا شكي كالنجاسة المتيقنة عن الاستنجاء
الفطر بعد جاعة وحرمة تزويج المراة التى زنا بها ذات بعل او طلقها ثلثا للعدة ونكاحها
الى غير ذلك فلا نزاع فيه حتى يقع الاحتياج الى التمسك بالاستصحاب لان التمسك به انما هو في محل الشك
والمفروض انه لا شك في الاستمرار وان كان له رافع علمي الى انقضيه فان كان وجوده معلوما فلا نزاع فيه
ايضا وهو ظاهر وان كان مشكوكا فلابد ان يتمسك باصالة العدم ولا يصح في دفعه التمسك باستصحاب
المقتضي لمقتضى الحكم دائما فان المراد به اما ان الدليل دل على دوام الحكم واستمراره حتى في السنة الى زمان
الشك في وجود الرافع فلا معنى له لان الدليل دل على ان الحكم مستمر حتى يحصل اليقين بوجود الرافع
وبعد ذلك التقدير لا محل للنزاع ولا معنى للتمسك بالاستصحاب واما ان الدليل دل على دوام الحكم في الجملة
فلا معنى له لان الدليل دل على ان الحكم ليس آنيا بل له استمرار في الجملة وحينئذ لا وجه لاثبات
الحكم في محل الشك بان المقتضي اقتضى الحكم دائما الا اذا كان الشك منافيا للاستمرار في الجملة فان
كان مراد المحقق من كلامه ره ان المقتضي للتحليل وهو العقد اقتضاه مطلقا الى آخر ما ذكرنا فلا باس به
وان كان غير ذلك فلا ندرى مراده ثم وان كان له رافع شكي فان كان وجوده معلوما فلابد ان يتمسك
باصالة العدم ايضا فان كان مراد المحقق ره ذلك فلا باس به ايضا والا فلا ندرى مراده وبالجملة لا ندرى
مراده في محل الشك من التمسك بوجود المقتضي ماذا فان كان المراد ما قلناه فلا باس به والا فلا وجه له
وممن اقتفى اثره صاحب الذخيرة ره حيث قال بعد نقل الاستدلال على نجاسة الماء المطلق
الكثير الذي سلب الاطلاق عنه بعد ممازجته بالمضاف بان الماء المضاف قبل امتزاجه بالكثير كان
نجسا فيستصحب فيه الحكم المذكور الى ان يثبت الرافع لان اليقين لا ينقض الا باليقين وان ثبت نجاسته

بعد الامتزاج لزم نجاسة الكل

وان ثبت نجاسته بعد الامتزاج يلزم منه نجاسة الجميع لان الكثير المذكور بعد سلب اسم الاطلاق عنه فيعد
بذلك المضاف المتنجس بوجوه عليه ان التحقيق ان استمرار الحكم تابع لدلالة الدليل الدال على الحكم فاذا
دل الدليل على الاستمرار كان ثابتا والا فلا فههنا لما دل الاجماع على استمرار النجاسة في الماء المضاف
المتنجس الى زمان ملاقاته مع الماء الكثير حكمنا به وبعد الملاقاة فالحكم مختلف فيه فاثبات الاستمرار
يحتاج الى دليل انتهى ثم الظاهر ان ادلة المذكورة انما اقيمت على بطلان التمسك بالاستصحاب في
الاحكام الشرعية اعنى استصحاب حال الشرع كما ان ظاهر جماعة من اوائل المتتبعين افادة حجية ذلك النوع
من الاستصحاب كما اشرنا اليه وذلك بوجهين احدهما دلالة ظاهر كلام المنكر حيث قال في الاحتجاج
الاول لان ثبوت الحكم بالدليل في وقت او في حال لا يتناول ما عدا ذلك الحال وذلك الزمان
والثاني انه يظهر من صاحب الوافية ان الخلاف والنزاع في حجية الاستصحاب انما هو فيه فانه قال
القسم السادس استصحاب حال الشرع وهو التمسك بثبوت ما ثبت في وقت او حال على بقائه
فيما بعد ذلك الوقت وفي غير تلك الحال فيقال ان الامر الفلاني قد كان ولم يعلم عدمه وكل
ما هو كذلك فهو باق وقد اختلف فيه العامة بينهم فنفاه جماعة واثبته اخرون واختاره منا العلامة
ره ونسب اختياره الى الشيخ المفيد ره ايضا وانكره المرتضى وهو الاكثر انتهى فتدبر ومافيل من ان المنكرين منهم ... مراد صاحب الوافية ...
معلوم لكن انهم يتمسكون بالقسم الاول اعني الاستصحاب في متعلق الحكم الشرعي وان كان كلامهم
في مقام الانكار مطلقا فلعل ذلك سبيل الاطلاق فلابد من التقييد فان التمسك باصل العدم لم يخل
عنه باب من الفقه ما ولا ريب في صحته كيف ولو منع منه يلزم اختلال عيش بني آدم فان بناء
بينهم على المخاطبات والرسائل والمراسلات والاتفاقات في العلوم والاشعار والخطب
والتواريخ وغيرها مما يراد به الاطلاع على المراد مثل ما يكتب في الوصايا والاوقاف والانكحة والبيوع
والاجارات وامثالها وهو واضح على البيان التمسك باصل العدم فيها مثل اصالة عدم القرينة و
اصالة عدم النقل وعدم تقدم وضع سابق واصالة عدم التغيير بالزيادة والنقصان والتصحيف

وأصالة عدم الاشتراك وأمثالها بلزوم سد باب المذكورات لابتنائها على ذلك التقدير فيكون عبثا لا ينفع
الاختلال في نظام العالم انتهى فإن قلت إن المتكلم قد لا يحكم مطلقا بل إنما يتكلم في كلام الشارع ومن يقوم
مقامه قلت لا ينبغي إسناد ذلك إلا إلى من كان جاهلا بعادة الشارع وطريقته أو غافلا عنها
فإن طريقته في المخاطبات وإرسال الرسل والمراسلات في جميع الكتاب والأخبار إنما هو طريقة
المستمرة والعادة القديمة من أن المراد بالمخاطبات وإرسال الرسل والمراسلة وجميع الكتب والأخبار
وبعضها إنما هو فهم الغير منها كما يفهم من مخاطبات غيره [illegible] والتشكيك في استعمال الروايات
كما يشهد به الفطرة السليمة فإنه لولا ذلك يلزم العبث والتعطيل بل والكتاب وتتبع أحوال السلف
مثل موسى وعيسى ونبينا عليهم السلام وكذلك طريقة الأئمة الهادين سلام الله عليهم أجمعين فإذا لم
يجز التمسك به في غير الشرعيات فمن منعه فيها يلزم القول بالفرق بينهما وهو خلاف ما يعلم من سيرته
وسيرة أهل بيته مع أن الشرعيات لا تنحصر في مخاطباته ومراسلاته وتدوين ما جاء به من عند الله
من القرآن والأخبار بل حكم الوصايا والأوقاف والأحكام والبيوع وغيرها من العقود والإيقاعات
وما يكتب فيها حكم الشرعيات فمن يمنع التمسك بما جاء به النبي صلى الله عليه وآله من عند الله فعليه أن يمنع
فيها أيضا ولم يذهب إليه أحد ظاهرا كيف وهو يوجب سد باب العقود والإيقاعات وما يكتب
فيها التذكرة والحجاج وبالجملة لو أنكر منكر حجية أصالة العدم إما أن ينكرها مطلقا فلا بد أن يكون
لادعائه أنها لا تفيد الظن أصلا أو لعدم جواز الاعتماد عليه فإن كان الأول فهو مكابرة فإنها تفيد
الظن في الجملة بالضرورة وإن كان الثاني فعدم الاعتماد عليه إما لأن الظن الحاصل منها ظن ضعيف
والظن المعتمد عليه إنما هو الظن القوي فهو خلاف مقتضى البرهان الذي أقيم على حجية الظن إذ
يفيد حجيته مطلقا وإما لعدم جواز الاكتفاء بالظن فهو سد باب الاكتفاء بالظن فيستلزم اختلال
عيش بني آدم إن الظن الذي منع الاعتماد عليه مطلقا خلاف الاتفاق من الأخباريين والأصوليين قال
الفاضل المحدث الأسترابادي في فوائده بعد ما استدل على إبطال التمسك بالظن المتعلق

تدوينها م

والمراسلة

بأحكامه بعدم ظهور دلالة قطعية

باحكامه بعدم ظهور دلالة قطعية على جواز الاعتماد على الظن المتعلق بأحكامه تعالى وأن التمسك فيه
بالظن فيشمل نفي ذلك ظاهر مع أنه معارض بأقوى منه من الآيات الصريحة في النهي عن العمل بالظن
المتعلق بنفس أحكامه تعالى والروايات الصريحة في ذلك وقياسه على الظن المتعلق بالأمور العاديات المتعلقة
والأمور الوجدانية والأفعال الصادرة عنا وغيرها من الأمور التي ليست من باب أحكامه تعالى كقيم
وأروش الجنايات واحتراز الصوم بالمريض وعدد الركعات الصادرة عنا وتعيين جهة القبلة عندنا
مع ظهور الفارق فإنه لولا اعتبار الظن في مثل ما ذكرناه لزم الحرج البين ولو اعتبرنا الظن في
الأحكام لأدى إلى الخراب والفتن كما هو المشاهد انتهى وأما أن ينكرها فيما لم يفد الظن فلا بأس به وأما
قرر ناظم ضعف ما قاله صاحب الذخيرة ردا على من احتج بأصالة عدم الكراهية وهو مبني على حجية الاستصحاب
في الأمور الواقعية والقول به ضعيف جدا انتهى قال المحقق الخوانساري في تهذيب البشر وأما في كلام
صاحب المدارك ونحوه ما ذكره من أن عند عدم ثبوت الحقائق الثلاثة وجب الحمل على العرف
العام لأنه دليل عليه وأصالة عدم النقل وعدم تقدم وضع سابق ضعيف إذ لم يحصل ظن لأجل
هذه الأصالة بعدمها وكذا لم يحصل ظن بعدم ثبوت الحقيقة الشرعية لأجل أصالة عدمها والظاهر
الحمل على العرف العام انتهى فتأمل **فائدة** من فروع أصالة العدم أصالة تأخر الحادث وعدم تقدمه وقت
تسمى أخرى كما يظهر من صاحب الوافية في بحث أصالة النفي قيل واحتج الباقون بالآيات والأخبار
الدالة على حرمة العمل بالظن إلا ما أخرجه الدليل ولا دليل على حجية هذا الظن وأيضا لا يجوز
إثبات المسائل الأصولية بأخبار الآحاد وربما منع بعضهم حصول الظن منه أيضا ولا بأس بالاحتجاج
الأول والثالث وإن كان الأول محل تحقيق والثالث مكابرة إن كان المراد السلب الكلي وفي
الاحتجاج الثاني خلط بين الاحتجاج بالاستصحاب والاحتجاج بالأخبار وقد أشرنا فيما سبق إلى
وقوع الخلط منهم فتأمل واحتج الباقي لا فيما ثبت له الحكم بالإجماع على ما قيل بأن ثبوت الحكم في
الزمان الثاني يحتاج إلى دليل ولو كان الإجماع ثابتا في الزمان الثاني أيضا لم يحصل هنا خلاف

فالخلاف في مسئلة المتيمم الذي اصاب الماء في اثناء الصلوة مثلا كاشف عن ان الاجماع لم ينعقد
حاكم م الا على وجوب المضي في محل الاول وهو ما قبل رؤية الماء والا لكان المخالف خارقا للاجماع و
انما لم يثبت الاجماع والمفروض عدم دليل اخر على الاستصحاب فلم يثبت الحكم السابق في الان الثاني
واجيب بالنقض بان هذا الكلام يجري في عين ما ثبت الحكم من الاجماع ايضا اذ لو كان النص الدال على
بعمومه م ثبوت الحكم في الان الاول شاملا للان المتاخر بالعموم فهو استدلال بالعموم لا بالاستصحاب وان لم
قوله م يكن فيه شمول له فلا دليل على ثبوت الحكم في الان المتاخر وهذا الدليل انما يناسب نفي حجية
الاستصحاب مطلقا لا التفصيل والحل بانا لا نقول في صورة استصحاب حال الاجماع كان الكاشف ان الاجماع موجب
في الان المتاخر والمسئلة في الان المتاخر اجماعية ايضا بل نقول ان الاجماع كالنص كاشف عن
اوجبت حكمه واقعية او يكشف صدور الحكم عن الشارع بثبوت الحكم ولم يقيد ثبوت الحكم في الان الاول وهكذا
يفيد اختصاصه به ثم لا نقول بان عدم حصوله في الازمان المتاخرة هو حصوله في الان الاول لعدم الدليل
على ذلك بل نقول ان الظن حاصل ببقاء ما ثبت في الان الاول نظرا الى ملاحظة اغلب الموارد فيتبع
ذلك الظن ثم يكشف ذلك الظن عن كون مراد الشارع في اثبات الحكم هو اثباته مستمرا وقد نسب
التفصيل المذكور الى الغزالي وكلامه لا يدل عليه بل انما يدل على المنع المطلق ولا باس ان نورده و
هو ما حكي عن الغزالي انه قال في النهاية المستصحب ان اقر بانه لم يقم دليلا في المسئلة بل قال انا ناف
ولا دليل على النافي فسياتي بيان وجوب الدليل على النافي وان ظن اقامة دليل فقد اخطأ
فانا نقول انما استدام الحكم الذي دل الدليل على دوامه وهو ان كان لفظ الشارع فلا بد من
بيانه فلعله يدل على دوامها عند عدم الخروج لا عند وجوده وان دل بعمومه على دوامها عند
العدم والوجود معا كان ذلك تمسكا بالعموم فيجب اظهار دليل التخصيص وان كان بالاجماع
فالاجماع انما انعقد على دوام الصلوة عند العدم دون الوجود ولو كان الاجماع شاملا حال
الوجود كان المخالف له خارقا للاجماع كما ان المخالف في انقطاع الصلوة بهبوب الرياح وطلوع

الشمس

ظ
وطلوع الشمس خارق للاجماع لان الاجماع لم ينعقد مشروطا بعدم الثبوت في العقد مشروطا بعدم الخروج
وعدم الماء فاذا وجد فلا اجماع فيجب ان يقاس حال الوجود على حال العدم المجمع عليه بعلة جامعة فاما
ان يستصحب الاجماع عند انتفاء الجامع فهو محال وهذا كما ان العقل دل على البراءة الاصلية بشرط عدم دليل
السمع فلا يبقى له دلالة مع وجود دليل السمع فكذا هنا انعقد الاجماع بشرط العدم فلا يبقى الاجماع عند
الوجود فهذه الدقيقة وهو ان كل دليل يضاده نفس الخلاف فلا يمكن استصحابه مع الخلاف والاجماع يضاده ايضا
نفس الخلاف اذ لا اجماع مع الخلاف بخلاف العموم والنص ودليل العقل فان الخلاف لا يضاده
فان المخالف مقر بان العموم يتناول بصيغته محل الخلاف فان قوله عليه السلام لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل
بصيغته يشمل صوم رمضان مع خلاف الخصم فيه فيقول اسلم شمول الصيغة لكني اخصه بدليل فعليه الدليل
الخلاف م وهنا المخالف لا يسلم شمول الاجماع محل الخلاف لاستحالة الاجماع مع الخلاف ويستحيل شمول الصيغة مع الخلاف
فهذه دقيقة يجب التنبه لها قال فان قيل الاجماع يحرم الخلاف فكيف يرتفع بالخلاف اجاب بان هذا
الخلاف غير محرم بالاجماع وانما لم يكن المخالف خارقا للاجماع لان الاجماع انما انعقد على حال العدم لا على
على الدوام م حالة الوجود فمن الحق الوجود بالعدم فعليه الدليل فان قيل دليل صحة الشروع دال على الدوام الى ان يقوم دليل
على الانقطاع قلنا نقول الشرع لذلك الدليل الاجماع لانه مشروط بالعدم فلا يكون دليلا عند الوجود فاذا
قسم كان انقطاع الشرع بالنص ايضا ولحال الوجود لم يكن ولا اتفاق لم يكن دليلا على من يقول الاصل ان ما ثبت دام الى وجود
قاطع فلا يحتاج الدوام الى دليل في نفسه بل الثبوت هو المحتاج كما اذا ثبت موت زيد او بناء دار
ثابت كان دوامه بنفسه لا بسبب قلنا هذا وهم باطل فان كل ما ثبت جاز دوامه وعدمه فلا بد لدوامه من سبب
ودليل سوى دليل الثبوت ولولا دليل العادة على ان الميت لا يحيى والدار لا تنهدم بعد البنا
الا بهادم او طول الزمان لما عرفنا دوامه بمجرد ثبوته كما لو اخبر عن قعود الامير وكله ودخول الدار ولم
يدل العادة على دوام هذه الاحوال فانا لا نقضي بدوامها فكذا اجراء الشرع عن دوام الصلوة مع عدم الماء
ليس حجة في دوامها مع وجوده فيفتقر دوامها الى دليل اخر انتهى وهي كما ترى يدل على المنع مطلقا ثم

اليه الجواب بالنقض اللهم الا ان يكون اعتراضه بحجية استصحاب الحال معلوما من عبرة ذلك الكلام ومع ذلك يتوجه اليه
ان الدليل المذكور كما يدل على عدم حجية استصحاب الاجماع يدل على نفي حجية استصحاب الحال فالتحقيق
ثم انك اذا تاملت القوانين للغزالي اعني قوله بحجية استصحاب الحال وعدم حجية استصحاب حال الاجماع
قضيت منه العجب لان مبنى قوله الثاني انما هو اصل المنكرين لاستصحاب الحال كقوله فانا نقول انما نستدل
الحكم الذي دل الدليل على وجوده ولم يدل على دوامه فان كل ثابت جاز دوامه وعدمه فلا بد لدوامه من سبب ودليل
سوى دليل الثبوت اللهم الا ان يجمع بين قوليه بان قوله بحجية استصحاب الحال ليس مبنيا على التعبد
ولا لاجل حصول الظن بل هو مبني على دلالة الروايات عليها كما استظهر ... في ... على
حجية استصحاب الاجماع في محل الخلاف او بل يكون غرضه من دلالة الدليل على الدوام كونه بحيث
لو علم او ظن وجود المدلول في الزمان الثاني والحالة الثانية لاجل موجب لهذا الظن لكان حمل الدليل
على ارادة الدوام ممكنا والاجماع ليس كذلك فانه يضاد الخلاف فكيف يدل على كون المختلف فيه مجمعا
عليه كما يرشد اليه قوله والاجماع يضاده نفس الخلاف اذ لا اجماع مع الخلاف بخلاف العموم والنص
ودليل العقل فان الخلاف لا يضاده ويكون غرضه من قوله فلا بد له من سبب الدال على ان علة
الدوام هو وجود العلم بالمخصص فرد عليه بانه ليس الامر كذلك وان الاجماع ... والظن بالبقاء لا بد له من امر
آخر كعادة او امارة او غيرهما انتهى وينبغي نقل الاخبار التي تمسكوا بها على حجية الاستصحاب
منها صحيحة زرارة عن الباقر عليه السلام قال قلت له الرجل ينام وهو على وضوء ايوجب الخفقة
والخفقتان عليه الوضوء فقال يا زرارة قد ينام العين ولا ينام القلب والاذن فاذا نامت العين
والاذن والقلب وجب الوضوء قلت فان حرك الى جنبه شيء وهو لا يعلم به قال لا حتى يستيقن
انه قد نام حتى يجيء من ذلك امر بين والا فانه على يقين من وضوئه ولا ينقض اليقين ابدا بالشك
ولكن ينقضه بيقين آخر ومنها صحيحة اخرى له ايضا في زيادات ابواب الطهارة من التهذيب قال
قلت اصاب ثوبي دم رعاف او غيره او شيء من مني فعلمت اثره الى ان قال قلت فان ظننت انه

اجماع م



قد اصابه ولم اتيقن

قد اصابه ولم اتيقن ذلك فنظرت فلم ار شيئا ثم صليت فرايت فيه قال تغسله ولا تعيد الصلاة قلت
لم ذلك قال لانك كنت على يقين من طهارتك ثم شككت فليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك
ابدا قال قلت فاني قد علمت انه قد اصابه ولم ادر اين هو فاغسله قال تغسل من ثوبك الناحية التي ترى انه قد اصابها
حتى تكون على يقين من طهارتك قلت فهل علي ان شككت في انه اصابه شيء ان انظر فيه قال لا ولكنك
انما تريد ان تذهب الشك الذي وقع في نفسك قلت ان رايته في ثوبي وانا في الصلاة قال تنقض
الصلاة وتعيد اذا شككت في موضع منه ثم رايته وان لم تشك ثم رايته رطبا قطعت وغسلته ثم بنيت على الصلاة لانك
لا تدري لعله شيء وقع عليك فليس ينبغي ان تنقض اليقين بالشك ومنها صحيحة ثالثة له
ايضا في اوائل كتاب الصلاة من الكافي والتهذيب عن احدهما عليهما السلام قال قلت له من
لم يدر في اربع هو او في ثنتين وقد احرز الثنتين قال يركع ركعتين واربع سجدات وهو قائم بفاتحة
الكتاب ويتشهد ولا شيء عليه واذا لم يدر في ثلث هو او في اربع وقد احرز الثلث قام فاضاف
اليها اخرى ولا شيء عليه ولا ينقض اليقين بالشك ولا يدخل الشك في اليقين ولا يخلط احدهما
بالاخر ولكنه ينقض الشك باليقين ويتم على اليقين فيبني عليه ولا يعتد بالشك في حال من الحالات
ومنها ما عن العلامة المجلسي ره في بحار الانوار في باب من نسي او شك في شيء من افعال الصلوة من
الخصال عن ابيه عن سعد بن عبد الله عن محمد بن عيسى اليقطيني عن القاسم بن يحيى عن جده الحسن
بن راشد عن ابي بصير ومحمد بن مسلم عن ابي عبد الله عليه السلام قال قال امير المؤمنين عليه السلام من كان على يقين
فشك فليمض على يقينه فان الشك لا ينقض اليقين ... ذكر انه ... رسالة قديمة مروية
فيها هذا الخبر بطريقين صحيحين احدهما البرقي ... محمد بن عيسى وفي الاخر شاذان عن القاسم بن
يحيى عن جده عن ابي بصير ومحمد بن مسلم عن الباقر عليه السلام وفيها فمن كان على يقين فاصابه شك
فليمض على يقينه ورواه ايضا عن تحف العقول ايضا مرسلا ثم قال اصل هذا الخبر في غاية الوثاقة والاعتبار
على طريقة القدماء واعتمد عليه الكليني وذكر اكثر اجزائه متفرقة وكذا غيره من اكابر المحدثين انتهى وفي

وان لم تشك ثم رايته م

تحف م

الخصال في حديث الاربعمائة عن الباقر عم عن امير المؤمنين عم من كان على يقين فاصابه شك فليمض على يقينه
فان اليقين لا يدفع بالشك ومن الخصال ان امير المؤمنين عم قال من كان على يقين فاصابه شك فليمض على
يقينه فان اليقين لا يدفع بالشك فهذه هي الاخبار التي يمكن الاستدلال بها على حجية الاستصحاب بمعنى
على صحة البناء على اليقين السابق وان ظهر ان الشك فيه يرد ان الظن بخلافه قد يظهر من بعض شيوخنا على
الله مقامه امكان الاستدلال على الحجية ايضا بموثقة بكير ظاهرا عن الصادق عم اذا استيقنت انك قد
توضات فاياك ان تحدث وضوء ابدا حتى تستيقن انك قد احدثت وصحيحة عبد الله بن سنان
ان رجلا سأل الصادق عم اني اعير الذمي ثوبي وانا اعلم انه يشرب الخمر الى ان قال فقال الصادق عم ولا
تغسله من اجل ذلك فانك اعرته اياه وهو طاهر ولم تستيقن بنجاسته فلا باس ان تصلي فيه حتى تستيقن
بنجاسته وفيه نظر نعم امكن الاستدلال بالاستقراء تمسكا بتتبع الروايتين وامثالهما كما يظهر منه
ايضا حيث قال والاولى التمسك بالاستقراء ويقال ان الفقهاء ربما يحكمون بحكم كلي بتتبع جزئيات
كثيرة غاية الكثرة الى حد يحصل لهم الاعتقاد بعدم مدخلية الخصوصية مثل حكمهم بحجية شهادة
العدلين بتتبعهما في غير ذلك وهذه الكثرة موجودة في الاستصحاب الى حد وقع في اذهان المتشرعة
ان الحكم الشرعي اذا ثبت فثبوت خلافه يحتاج الى دليل شرعي ويصعب عليهم تجويز خلافه في ذلك
وذلك لا يزال ذهنا تماما يمكن بذلك في كتبهم الاستدلالية الفقهية من دون تامل وتزلزل
انتهى وجه الاستدلال ان اليقين مقرون باللام وهو حقيقة في الجنس لتبادره عند الاطلاق
وكون اللام انما وضعت للاشارة الى مفهوم مدخولها وهو حقيقة في الجنس بمعنى حقيقة في تعريف
الجنس فانه لو قيل بكونه حقيقة في غيره فاما ان يقال بالاشتراك بينه وبين غيره او بكونه حقيقة في
خاصة وكلاهما يستلزم ارتعاد الوضع للتركيب وهو خلاف الاصل وهو ليس اثباتا للوضع بتعقل
بل انما يكون جريا على قاعدة اليقين فان قلت ان الظاهر ان المركب وضعا غير وضع مفرداته
قلت ان المركب على اقسام مركب اسنادي ومركب توصيفي ومركب اضافي ومركب تقييدي

وان الشك لا ينقض على كل اليقين بمعنى ... [marginal note, partly illegible]

صلى فيه م

ومركب

ومركب مزجي ما لم يظهر وانما كان مسلما في غير المركب المزجي واما المركب المزجي فمسلم الوضع في كيف
ولو قلنا بالوضع فيه يلزم عدم افادة مفرداته شيئا وهو ينافي التركيب ثم وقد ظهر من هذا التزييف ضعف قول
التابعين القائلين بان المفرد المحلى باللام حقيقة في الجنس وغيره فان بناء كلامهم على ثبوت الوضع للتركيب
والا فلا وجه للقول بالاشتراك بينهما ولو سلم ثبوت الوضع لم يقتصر الحقيقة على الجنس ثابت باقراراتهم ولو قلنا في
غيرهم ايضا يلزم الاشتراك وهو خلاف الاصل وكان بناؤهم على ان الاصل في الاستعمال الحقيقة كما هو المشهور
بين اهل العربية ظاهرا بل وبين الاصوليين كما هو ظاهر جمال الملة والدين ره في حاشيته على شرح المختصر
حيث قال في تحقيق ان المشتق حقيقة في الماضي لكن كون الاصل في الاطلاق الحقيقة وان كان مشهورا
في كتبهم مذكورا الا ان الظن ان هذا الاصل ليس له اصل ينبغي الاعتماد عليه ولا يحصل به ظن يمكن الاستناد اليه
وكذا ضعف قول اكثر الاصوليين كما قيل بكونه حقيقة في الاستغراق فان قلت ان ذلك القول لا يستلزم
ارتعاد الوضع للتركيب بجواز ان يكون مرادهم ان مدخولها قد استعمل في كل الافراد مجازا واللام اشارة
الى ما استعمل فيه لفظ مدخولها قلت على هذا لا يصح القول بانه حقيقة في الاستغراق خاصة ولو سلم دلالة التزول
فلا ينافي الغرض ويتوجه على الدليل الثاني ان بناءه على حجية الاستصحاب اعني اصالة العدم كما قد ظهر
من التقرير فلو كان المتمسك بالاخبار مدعيا لعدم افادة دليل غيرهما سوى الروايات كان الاستدلال
عليها بها دورا ظاهرا او يمكن ايراد الدور عليه بوجه آخر ايضا ان قلنا بعدم حجية الظن الا ما قام عليه الدليل
من الظنون المخصوصة فان التمسك بها لا يتم موقوفا على عدم سهو الراوي وعدم نصب القرينة الصارفة
وعدم المعارض وعدم نقل الالفاظ التي ادرجت فيها من موضوعاتها اللغوية وعدم الاشتراك المستلزم لتعدد
الوضع فلو لم يكن على الحجية سوى الروايات لكان الاستدلال بها دورا ولو كان مستند حجية اخبار دليل م
الكتاب لكان لا يحتاج الى التمسك بالاستصحاب اكثر من انه لا يدفع في دفع بعض الاحتمالات المذكورة عنه
من التمسك بالاصل ايضا ولو في دفع احتمال خروج الراوي عن العدالة من التمسك باصالة البقاء مع
ان الكتاب اعني قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا انما يدل على حجية نبأ العدل دون ما هو

وجه ... ان نظيرها في ... وان ... تركيب ... المركب ... على ... واشتغل ... اقسام ... التركيب ... مع ... والاسم ... ومضوع ... لرفع ... وانما ... الاسم ... مع الاسم ... الاسم ... وضع ... المركب ... [marginal note, largely illegible]

المسلوب الان في كتب الاخبار فانه ليس بناء فانه ليس نقض بل انما يكون خطاء وكتابا ... الدليل انما انهم
على حجية القول المخصوص فالمراد من قوله ع لا ينقض اليقين ابدا بالشك انه لا تنقض حقيقة حبس اليقين و
تجنس الشك معنى الاعتقاد الذي لا يمنع من النقيض سواء كان ظنا او شكا اصطلاحيا او وهما ثم قال
لا تنقض اليقين ابدا بالشك ولكن تنقضه بيقين اخر وكان الراوي قال في الصحيحة الثانية فان حدث انه قد
اصابه ثم انتقض كما نص عليه الجوهري ومثله كان كل من اليقين والظن والشك لا يجامع الاخر وتنقضه و
يرفعه يجب صرف الجنس عن ظاهره قال الشهيد ره قلنا اليقين لا يرفعه الشك لا نعني به اجتماع اليقين
والشك في الزمان الواحد لانه مستحيل وذلك المستحيل ان الشك في احد النقيضين يرفع يقين الاخر بل المعنى
به اليقين الذي في الزمان الاول لا يخرج عن حكمه بالشك في الزمن الثاني لاصالة بقاء ما كان فيئول الى
اجتماع الشك والظن في الزمان الواحد فيرجح الظن عليه كما هو مطرد في العبادات انتهى وهو جيد الا ان تفريعه
الاول لا وجه له اذ كما لا يجتمع الشك مع اليقين لا يجتمع مع الظن اتهم نعم يجتمع هو مع الوهم الا ان يكون مراده
ره بالشك الوهم كما يشهد به قوله كما هو مطرد في العبادات اذ المطرد انما هو ترجيح الظن على الوهم و بهذا
يدفع ايراد المحقق اليماني ره عليه بان قوله ره فيئول الى اجتماع الظن والشك في زمان واحد محل كلام اذ عند
ملاحظة ذلك الاستصحاب ينقلب احد طرفي الشك ظنا والطرف الاخر وهما فلم يجتمع الشك والظن
في الزمان الواحد وكيف يجتمعان والشك في احد النقيضين يرفع ظن الاخر كما يرفع يقينه انتهى وكذا
تفريعه الثاني فان المراد بالظن اما ظن البقاء ففيه ان مقتضى الرواية وهو لو طال حكم اليقين في الزمان
الاول لا ينقض بيقين مثله سواء كان مشكوك البقاء او مظنون البقاء او موهوم البقاء فلا يصح التفريع
فان المطرد في العبادات انما هو الظن دون التمسك بالاستصحاب فانه اعم منه الا ان يقال بان التمسك با
لاستصحاب انما يصح ما دام الظن بالبقاء حاصلا وهو خلاف ظاهر الرواية واما الظن مطلقا سواء كان ... يطرد
في العبادات الاكتفاء بالظن كما هو ظاهر اللفظ بل والتقييد بالعبادات فان الظن الاستصحابي لا يختص
بالعبادات ففيه انه لا يتفرع على ما نقل فصاعدا حاصل الرواية الاولى انتهى من نقض حكم حبس اليقين با

ومبنى اليقين يندرج

في الذكرى

انه م

ذلك وقوله ع في جواب ... كنت على يقين من طهارتك ثم شككت يعلم ان الشك خلاف اليقين م

ومبنى اليقين يندرج فيه اليقين بالحكم الشرعي سواء كان منشؤه النص او الاجماع واليقين بغيره سواء
كان متعلقا بالوجود او العدم ويندرج فيه اليقين بالبراءة والامور الخارجية مثل اليقين بوضع اللفظ للمعنى
الخاص واليقين بالاولوية مثله وغيرها ولا يعارضها الرواية الثانية فانها وان كانت ظاهرة في الكل الا انه على
الاظهر الا انها محمولة على المعنى لقوة الرواية الاولى فانها اظهر دلالة ومعتضدة بالرواية الثالثة بل دلالة بعض
وهو قوله ابن بكير عن الصادق ع اذا استيقنت انك قد توضأت فاياك ان تحدث وضوءا ابدا حتى تستيقن
انك قد احدثت وقد يوجه المستدل كلا منهما بان قوله ع فانه على يقين اخ تعليل وهو ظاهر في العموم
وفيه نظر لان ظهور التعليل في العموم مسلم ولكن العلة في الرواية انما هو اليقين من الوضوء دون المطلق م
اليقين المطلق وبان الحكم متعلق بالوصف والحكم المتعلق بالوصف يدور مع الوصف مثل قوله
المؤمن يجب اكرامه فانه يدل على ان من اتصف بوصف الايمان يجب اكرامه لا خصوص الافراد الشائعة و
يكون لفظ ابدا فيه نظر انتهى وقد وجه بعضهم المستدل كلا بالاجبار بان اليقين والشك جنسان
معرفان باللام فيفيدان العموم في كل يقين وشك وتعاود عليه العلامة المجلسي ره كلمة ثم
وجه المستدل كلا منهما توجيها اخر ولا باس بايراد كلامه ره بلفظه وهو هذا ويرد عليه اولا ان افادة
المفرد المعرف باللام العموم ممنوع لان اللام حقيقة في الجنس والعهد الخارجي مجاز في الاستغراق
والعهد الذهني ولا يصار اليه الا بقرينة وحيث لا عهد يعرف الجنس وثانيا بان هذا دفع الايجاب
الكلي ويتحقق في ضمن الايجاب الجزئي وبعبارة اخرى التمسك بالعموم تحكم مقتضى ... كان المعرف في
سياق النفي لا يفيد العموم بل لابد لكم من اثبات المكان حتى يفيد ذلك اللام الا ان يقال ان تاكيده
بابدا يرفع ذلك لانه يبعد ان يكون مبدا النفي ومنتفى التابيد في الزمان في البعض فالظاهر انه
يكون المنعم في الافراد ثم ويمكن ان يستدل على العموم بوجه اخر وهو ان قوله ع لا ينقض اليقين
ابدا بالشك بمنزلة الكبرى اسم الشكل الاول وصغراه انه على يقين من وضوئه ولا بد من كلية
الكبرى في هذا الشكل لينتج وتقريره كذا هكذا انك على يقين وكل يقين لا تنقض بالشك ابدا

والعهد والجنس فان حقيقة في الجنس ... [illegible]

ينبغي ان هذا الوجه لا يختص بنقض بالشك ايضا فان قلت هذا ينفعك في كلام اليقين لانه يحصل كلية
الكبرى واما الشك فدليلنا هو القسم بقيد الاستغراق لان الشك تابع لليقين لانه لا يحصل منه ...
ان يقول كل يقين لا ينقضه شك الوضوء مع انه لو كان كذلك لزم ان يقول ولكن ينقضه يقين الشك
اخر لا يقين فقط كما لا يخفى على المتأمل لكن يرد عليه انه لا يلزم لكلية الكبرى تعميم اليقين بحيث
يشمل كل يقين بل يكفي التعميم في الوضوء بان يقال انه على يقين من الوضوء ولا تنقض يقين وضوئه بالشك
فهذا اليقين لا ينقض بالشك ولا يخفى بانه من البعيد سياق الكلام وقال شيخنا الشهيد رفع
الله مقامه في الذكرى اليقين لا يرفع بالشك لا يعني به اجتماع اليقين والشك في الزمان
الواحد لامتناع ذلك ضرورة ان الشك في احد النقيضين يرفع يقين الاخر بل المعنى به ان اليقين
الذي في الزمان الاول لا يخرج عن حكمه بالشك في الزمان الثاني لاصالة بقاء ما كان فيؤول الى
اجتماع الظن والشك في الزمان الواحد فيرجح الظن عليه كما هو مطرد في العبادات انتهى واورد
عليه الشيخ البهائي طاب الله ثراه بان قوله فيؤول الى اجتماع الظن والشك في زمان واحد محل
كلام اذ عند ملاحظة ذلك الاستصحاب ينقلب احد طرفي الشك ظنا والطرف الاخر وهما فلم
يجتمع الشك والظن في الزمان الواحد وكيف يجتمعان والشك في احد النقيضين يرفع ظن الاخر
كما يرفع يقينه وهذا ظاهر والمراد باليقين ... ولا ينقض اليقين ابدا بالشك ... اثر اليقين اي
في استباحة الصلاة التي هي مستصحبة من حين الفراغ من الوضوء والمراد بالشك ما يحصل للمكلف
اولا وهذا قبيل الاستصحاب المذكور ... وقال صاحب المدارك المراد بالحدث هنا ما يترتب عليه
الطهارة انتهى نقل السبب لا الاثر الحاصل من ذلك وينبغي حصول هذا المعنى لا ينافي الشك في رفع
الطهارة مبني ... ان اتحد ... فيهما انتهى وما ذكره لا يجري في الخبر الاول ... انتهى كلامه اعلى
الله مقامه اقول فيه منع كون المفرد المعرف باللام حقيقة في الجنس والعهد الخارجي وليس في
نظري الان من ذهب اليه ولا الاقوال التي فيه كما في نظري الان انه حقيقة في الجنس وفي الاستغراق

اجتماع

وفيهما في العهد الخارجي

وفيهما في العهد الخارجي وكانه (ره) نظر الى غلبة استعماله في الجنس والعهد الخارجي وتبادرهما عند الاطلاق
وهو ممنوع بل المتبادر منه انما هو الجنس وقد ذهبنا الى ان الاشتراك خلاف الاصل لانه يستدعي تعدد الوضع
والمجاز يستدعي التزام وضع اخر غير وضع المفردات ولا ينافي التركيب ولا يمكن ان يقال الوضع
المركب ينافي الاشتراك ... في الاشتراك وحقيقة الموضوع لو اراد وتركيبا وهي غير موجودة
هنا لان القيد للجنس انما هو اللام مع مدخولها ... الافرادي والقيد للعهد انما هي الاداة
مع معنى ... ولعله يظهر منه ان مراد القائلين بكونه حقيقة في الجنس والعهد
والاستغراق ليس الاشتراك بينها بالاشتراك اللفظي بل المراد اشتراك العلم بين افراده ... وانه
لا كان مشتركا بين الجنس والعهد فاذا لم يكن قرينة العهد لا ينصرف الى الجنس بل يكون مجهولا دائرا
بينهما الا ان يكون المراد بانتفاء العهد العلم بانتفائه في الواقع دون عدم العلم بالعهدية وفيه
ان ادعاء العلم بانتفاء العهدية في المقام مشكل وان الظاهر كلامه اللهم الا ان يقال ان
الغرض كون اليقين للاستغراق في الافراد لا قرائه بابا ففيه ان الحمل على الاستغراق لا يصح ...
الا ان يكون المراد ... العموم بسبب اللام وافادته بسبب وقوعه في سياق النفي ثم وقد اورد
عليه بعض الافاضل ايضا هذا المقتضى قوله قدس سره حيث لا عهد ينصرف الى الجنس به المنع ... فيه
الى الجنس اذا لم يكن ثمة عهد كما افاده نجم الائمة (ره) حيث قال في بحث المعرفة وكل اسم دخله اللام
لا يكون فيه علامة البعضية التي هي التنوين ينظر فان لم يكن معه قرينة لا حالية ولا مقالية دالة
على بعض معين كقرينة الشرب في قوله اشتر اللحم ولا دلالة على بعض معين كما في قوله تعالى او اجد
على النار هدى فهي اللام التي جيء بها للتعريف اللفظي والاسم المحلى بها لاستغراق الجنس ثم قال
وجملة لما ثبت كون اللفظ دالا على ماهية خارجية باعتبار تشخصها الخارجية لان الالفاظ
موضوعة بازائها فلا بد ان يكون لبعض افرادها او جميعها ولما لم يكن دليل البعضية وجب
كونه للكل فعلى هذا قوله ... الماء طاهر اي كل الماء طاهر والنوم حدث اي كل النوم حدث ...

[illegible]

ليس في الكلام قرينة البعضية لا مطلقة ولا معينة وعلى تقدير التسليم نقول ان الجنسية يفيد المطلوب
كما افاده جمال المحققين طاب ثراه وصاحب المعالم وغيرهما رحمهم الله من امتناع ارادة الماهية
والحقيقة من حيث هي لان الاحكام الشرعية انما تجري على الكليات باعتبار وجودها الخارجي فان اريد
بعض غير معين لزم الترجيح من غير مرجح وخلو كلام الحكيم عن فائدة فيجب العموم وعلى تقدير التسليم
نقول اذا لم يجز نقض جنس اليقين بالشك يلزم عدم جواز نقض فرد من افراد اليقين بالشك لان
نقض فرد من افراد اليقين بالشك يلزم نقض جنس اليقين بالشك لتحقق الجنس والحقيقة في ضمنه
ويرد على قوله ره كونها نبأ آه ان الشايع في الاستغراق الافرادي كما ذكره الفاضل الشيرازي في حاشيته
على الحاشية القديمة والتفهيم عليه ما اوردناه سابقا من انه يلزم خلو كلام الحكيم عن الفائدة
والترجيح من غير مرجح وعلى ما حققناه ظهر لك حال ما افاده قدس سره بقوله وبعبارة اخرى الى قوله
قدس سره لكن يرد عليه انه لا يلزم كلية الكبرى فان قلت هذا ايراد يرد على الجنسية لا الاول الغير
فلو لم يرد وقلت لعل وجه عدم الايراد بعده من سياق الرواية كما افاده حفظه الله صاحب مد ظله من مجموع
الروايات كما ظهر وستطلع ان شاء الله بعد تم انتهى اقول ويرد عليه ان كلام نجم الائمة رحمه الله مبني
على وضع اللفظ على ماهية خارجية باعتبار تشخصاتها الخارجية وهو خلاف التحقيق فان التحقيق
انه موضوع للماهية لا بشرط كما اختاره الفاضل المدقق الشيرازي في حواشيه على شرح المختصر العضدي
وجمع من المحققين ويجب الحمل على تعريف الجنس الا ان يقال بالمجازية اللهم الا ان يكون المراد
ان غالب الاحكام لما كان متعلقا بالماهية باعتبار وجودها الخارجي وتشخصاتها الخارجية
فاذا كانت قرينة على بعض مجهول او على بعض معين فيحمل على ما هو مقتضى القرينة والا فيحمل
على الاستغراق فرارا عن لزوم الترجيح بلا مرجح ثم كونه قدس سره على قوله من امتناع ارادة الماهية
آه ان غاية ما في الباب ان الكلية لا وجود لها في الخارج في نفسها بل انما يكون وجودها
بوجود افرادها فالمقصود انما هو ايجاد الفرد دون الماهية الكلية بقبح التكليف بها وفيه ان

القبيح انما هو التكليف

القبيح انما هو التكليف بما لا يدخل تحت الاختيار اصلا واما ما كان مقدورا في الجملة ولو بالواسطة
فلا قبح في التكليف به ثم كونه قدس سره عرفت اندفاع ايراد المحقق البهبهاني ره عن كلام الشهيد ره ويرد
عليه ان المقلوب اصلا في الشك عند ملاحظة الاستصحاب ظاهر ممنوع فان المراد بالاستصحاب
ظاهرا انما هو بعد ورود الرواية وهو لا يوجب الظن بالبقاء بل انما يدل على ان اليقين السابق
من قبيل الاسباب الشرعية كشهادة العدلين واليد وفتوى المفتي وامثالها فان الاسباب الشرعية
يتخلف عنها الظن كثيرا نعم لو كان المراد به اثبات الحكم الثابت في الزمان الاول في الزمان الثاني
اذا ظن بقاؤه كان له وجه لكنه لا يناسب تفسير الشهيد ره بل ولا حجية الاستصحاب لانه لا يعتبر
فيه الظن بالبقاء كما اشرنا اليه في البحث الاول وبحث قلنا ان مناط الاستصحاب عندهم ليس الظن
فلا يجب رعاية الامارات وملاحظة خصوصيات الموضوعات ودوام رواجها المتمسكين به كما يظهر
للمتتبع والمتتبع من كلامه والمراد بالشك ما يحصل للمكلف في اول وهلة قبل الاستصحاب
المذكور حمل الشك على معناه المتبادر عرفا وقد عرفت ان المراد به خلاف اليقين وهذا
لا حاجة الى هذا التوجيه بل لا وجه له اذ المراد بالرواية انه اذا حصل يقين بشيء فيبقى حكمه ولا ينقض
ولا يرفع الا باليقين بنقيضه سواء كان اليقين الاول باقيا على حاله او لا ببعض الاسباب و
الامارات ولو صار النقيض مظنونا ببعض الامارات الخارجية ومنه يظهر توجه الايراد على قول الشهيد
ره يؤول الى اجتماع الظن والشك في الزمان الواحد فيرجح الظن كما هو مطرد في العبادات انتهى
وقد اشرنا اليه سابقا ثم لا ادري ان مراده ره من تفسير اليقين بالاثر وتفسيره باستباحة الصلوة
ماذا فان كان الاعتراض على الشهيد ره من انه فهم من كلامه انه حمل اليقين على معناه الحقيقي
والتزم الاضمار بعد لا تنقض فالتفت الى ان المجاز خير من الاضمار ففسر اليقين بأثره ففيه ان
الشهيد ره لم يصرف اليقين عن ظاهره بل انما فسر قوله لا تنقض وجعله كناية عن خروج اليقين
عن حكمه ومع ذلك يرد عليه ره انه يصح حمل نقض اثر اليقين على ظاهره بلا تكلف في رفع حكمه

وان كان المراد بغير ذلك فله بعينه النقل فيه وبما قررناه سابقا يظهر انه لا حاجة الى حمل الشك على ما يحصل اول
للمكلف في وقت ما قبل الاستصحاب انتهى فانا قد قررنا ان المراد بالشك ما يعم الشك والظن بالمعنيين المعروفين
وان مراده حمه ان اليقين السابق بسبب من الاسباب الشرعية لا يخرج عن حكمه الا باليقين بنقيضه لا بالشك
المعادل به ولا بالظن وكان ذلك مراد المولى كما يشهد به تعليق الاستصحاب بمعنى الحكم بثبوت ما ثبت
في وقت او حال على بقائه فيما بعد ذلك الوقت وفي غير تلك الحال اذا ظن بقائه ولذا اعترض على
العلامة بانه حيث ذكر المنتهى من تيقن الحدث وتيقن الطهارة لا يلتفت اليه لان الظن انما يعتبر
مع اعتبار الشك وكان ذلك رجوعا من التيقن الى المظنون بانه لا يخفى ان الظن الحاصل بالاستصحاب
فيمن تيقن الطهارة وشك في الحدث لا يبقى على نهج واحد بل يضعف بطول المدة شيئا فشيئا بل قد يزول
الرجحان ويتساوى الطرفان بل ربما يصير الطرف الراجح مرجوحا اذا توضأ عند الصبح مثلا وذهل
عن التحفظ ثم شك عند الغروب في صدور الحدث منه ولم يكن من عادته البقاء على الطهارة الى ذلك
الوقت والحاصل ان المدار على الظن فما دام باقيا فالعمل عليه وان ضعف انتهى وهو خلاف طريقة
المتمسكين بالاستصحاب كما قررناه في البحث الاول وقد اورد على صاحب الدلالة بانه اما ان يجعل
وقت الحدث والطهارة واحدا كما يجعل وقت اليقين ووقت الشك واحدا فلا يمكن اجتماع اليقين واحدا
والشك البتة سواء جعل الحدث والطهارة عبارة عن الفعلين او الاثرين وان لم يجعل ونفسها امنى الجواب
على ما ذكرنا سواء جعلا عبارة عن الفعلين او الاثرين فلا اعتماد في الجواب على ان المراد بالحدث السبب
لا الاثر بل الاثر له وقد اورد عليه ايضا ان المسئلة اعني حجية الاستصحاب اصولية ولا يصح الاعتماد على
عليها بالاخبار لان غاية ما افاد الخبر الواحد انما هو الظن ولا يكتفى به في المسائل الاصولية فانها
لا بد ان يكون علمية لان الظن لا يصير دليلا على الظن وفيه ان المراد بالمسئلة الاصولية ماذا فان كان
المراد بها ما يعم بعض المباحث اللغوية من قبيل ان المشتق حقيقة في الحال المنقضي مثلا والواو
للعطف بدون الترتيب والفاء مع التعقيب بلا مهلة وثم له مع التراخي والامر حقيقة في الوجوب

والنهي حقيقة في التحريم

والنهي حقيقة في التحريم والاسم المعرف باللام حقيقة في الجنس وامثالها وبعض المباحث العقلية من قبيل
ان الامر بشيء يقتضي النهي عن ضده وانه لا يجوز اجتماع الامر والنهي وانه لا يجوز امر الحكيم مع العلم بانتفاء بالمشروط
الشرط وتاخير البيان عن وقت الحاجة وامثالها وما من قبيل ان العام المخصوص حجة فيما بقي وانه يجوز
تخصيص الكتاب بالخبر الواحد مثلا ونسخه به وامثالها وما من قبيل ان ظاهر الكتاب حجة وان
الخبر الواحد حجة وان الاجماع المنقول بخبر الواحد حجة وان الاستصحاب حجة واما ان يكون المراد بها ما هو من
قبيل القسم الاخير خاصة فان كان المراد الاول ففيه بعد تسليم ان المطالب المذكورة كلها من المسائل
الاصولية وان كانت مذكورة في كتب الاصول منع انه لا بد ان يكون المطالب الاصولية علمية وان كان
المشهور بين العلماء ذلك فان ظاهر انه لا يكون في ان تحصيل العلم بغالب هذه المطالب متعذر بل
بالنسبة الى الغالب كما يشهد به الوجدان السليم الا ترى ان كثيرا من هذه المطالب وقع
العظيم بين الاصوليين ومذهب الكل انما على في المسئلة بعض من وافقنا عليه جمال الملة
والدين في حواشيه على شرح المختصر في بحث الحقيقة الشرعية حيث قال واما ثانيا فلان المختار انه ربما
الاحاد وقوله انه لا يفيد العلم مسلم لكن لا نسلم ان هذه المسئلة اي ان الالفاظ هل هي موضوعة
في تلك المعاني ام لا من مسائل الاصول التي يجب فيها القطع بل انما هي من المبادي المتعلقة باللغة
فيكفي فيها الظن ولو جعل امثال تلك الاصول فلا نسلم انه يجب حصول القطع في كل مسئلة اصولية
بل في مثل هذه المسائل التي تتعلق بوضع الالفاظ واللغة يكفي حصول الظن كيف وانتم تقولون انه اذا
دل الخبر الواحد على ان المراد من هذا اللفظ هو ذلك المعنى يجب العمل به مع انه لم يحصل به الا الظن
والعقل لا يجد فرقا بين ان يحصل الظن بان المراد من هذا اللفظ كذا وان هذا اللفظ موضوع لكذا
فاذا جاز العمل بالظن في الاول جاز في الثاني بالاولوية والحاصل لا فرق بين ان ينقل صاحب القاموس مثلا
ان هذا اللفظ موضوع لهذا المعنى في اللغة او يروي جزئيا انه موضوع له في الشرع فكيف يعمل بالاول
دون الثاني الا ان يقال انه ليس العمل بخبره قوله فانه واحد من اهل اللغة بل لانا اخبر جماعة من اهل اللغة

نقل كلام سيد ابن طاوس ره

بانه موضوع لذلك المعنى له في اللغة وبانا لو استعمل فيه في لسانهم لانهم يحصل العلم القطعي بانه موضوع
له في اللغة ومع يجب العمل به فتم فيه انتهى ولعله المشهور بين المتاخرين ويظهر منه ان الاكتفاء
بالظن مطلقا في المبادي المتعلقة باللغة من السلف وقد قال السيد الامام العالم العامل الفقيه الكامل
العلامة الفاضل ذو المناقب والمفاخر رضي الدين ابو القاسم علي بن موسى بن جعفر بن محمد بن محمد بن
الطاوس رضي الله عنه في بعض مؤلفاته الذي يتضمن بعض نصائحه لابنه وهيا الله جل جلاله لك كتبا
في يدي يتضمن ما يحتاج اليه طالب علم اللغة الذي يتقرب اليه واعلم يا ولدي ان الله جل
جلاله بعثني ان من ما يحتاج الى معرفته من اللغة ان قد صار ما في ايدي كثير من الذين يدعون علم
اللغة العربية امامه وعيارا عندهم لما في القرآن والسنة المحمدية وهو غلط من ذوي الالباب فقد
كان الاليق بالصواب ان يجعل كلام الله جل جلاله وكلام رسوله وخاصته وشعر العرب الفصحاء
من ذوي الطباع العربية المشهود بفصاحته امامه وعيارا حاكما عليهم من الكتب ويبطلون ما خالفه
او يجعلونه وجها اخر على وجه التاويلات واما قد بلغ الامر اليه ان كلام بدوي جاهل بما ينطق
به كسروي الذي لا حكم له في الحجة يعرف الحجة فيه يجب لا يرجح به كامل لبيب وبيانه ان
اكثر من يدعي سماعه من هذا البدوي قوم او سمعوا بانه نقل ما قبل حكم الشريعة شيئا من
شهاداتهم وكلامهم فان تركوا عن لفظ ذلك البدوي فينبغي يعتمد في مقالتهم فيتعلم يا ولدي منه ما يكون
شاهده وعاضده الكتاب والسنة وكلام الفصحاء العلماء من سلف الدين فهو المرفوع والحجة
انتهى كلامه رفع الله مقامه ويظهر منه عدم الاعتماد بما ذكره اللغويون في كتبهم اللغوية وهو ينافي
دعوى الاجماع على حجية الظن الحاصل من كلام الجوهري واضرابه من اللغويين فلو لم يكن الظن كافيا
في الموضوعات المستنبطة لم يكن دليل على صحة الرجوع الى كتب اللغة الاصح الوجه الذي ذكره جمال
الملة والدين في اخر كلامه فتم ثم فيما يتعذر حصول العلم به وهو الغالب ظاهر الا بدّ من
الرجوع الى القواعد العقلية من اصالة البراءة او الاحتياط وهي الزام للعقول بالاكتفاء بالظن في المطالب

الدعوى الثاني فاسد

الاصولية ايضا فان الرجوع الى القواعد العقلية فيما يتعذر تحصيل العلم به من المطالب الاصولية لو لم
يكن معلوم الفساد ولم يكن معلوم الصحة وترجيح المرجوح في المطالب الفرعية المرتبة على تلك المطالب
الاصولية كلاهما فاسد اما الاول فباعتراف المانع واما الثاني فبديهة العقل وان كان المراد به الثاني
فغير اكلا ان قولنا ظاهر الكتاب حجة والخبر الواحد حجة ونحوهما ليس من المطالب الاصولية
كان موضوع علم الاصول انما هو الادلة المعهودة المعروفة من الكتاب والسنة والاجماع ودليل
العقل من حيث انها ادلة الاحكام الشرعية فلا بد ان يكون البحث في المطالب الاصولية عن عوارضها
الذاتية والبحث عن حجية الكتاب والخبر الواحد والاجماع والاستصحاب ليس بحثا عن ذات
الكتاب والخبر الواحد والاجماع والاستصحاب بدون ملاحظة وصف الحجية واعتباره فيها وذاتها من
تلك الملاحظة والاعتبار ليست موضوعا لعلم اصول الفقه ولا لكان علم التفسير وعلم الحديث
داخلين في علم اصول الفقه وهو باطل بل يمكن جعلهما من توابع علم الكلام كما قيل ويمكن القول ان
يكون مطالب خارجة عن العلمين وقد يتوهم انها من المطالب الفقهية فان معنى قولنا ظاهر
الكتاب حجة مثلا انه يجب التمسك به وهو فاسد وذلك لان المراد بالحجة اما الدليل بمعنى ما
يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى العلم بمطلوب جزئي او الدليل بذلك المعنى مع حذف العلم
على عمه وعلى التقديرين لا بد ان يكون المراد انه دليل الحكم الشرعي الفرعي وهو ليس مسئلة فقهية فان
موضوع علم الفقه انما هو افعال المكلفين من حيث تعلق الحكم الشرعي به ولا انه يجب التمسك به نعم
اذا كان خبر ا[؟] دالا على الحكم الشرعي الاقتضائي او التخييري او الوضعي وعلى تقدير تسليم انه يستلزم ذلك المعنى
فهو ليس مسئلة فقهية ايضا لان المراد بوجوب التمسك به والاخذ انما هو الاعتقاد بما افاده من الوجوب
او الاستحباب او غيرهما او من غيره وهو ايضا ليس مسئلة فقهية او موضوع علم الفقه انما هو افعال
الجوارح وما كان موضوعه فعل القلب ليس داخلا في علم الفقه بل هو خارج عنه فتم ثم ان كان المراد الاول
كما هو الظاهر فان الظن من الحجة انما هو الدليل بذلك المعنى وان كان لفظ الدليل يستعمل فيهما فلا بد

ان يكون المراد بالحكم الظاهري هو خطاب الله المتعلق بالمجتهد ومن يقلده خاصة دون الحكم الواقعي الذي هو
خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين من غير اعتبار خصوصية المجتهد ومن يقلده فان الكتاب ينطق بالسنة
الى الحكم الواقعي ليس بحجة ودليل عليه فانه لا يحصل من ظاهر الكتاب العلم بالحكم الواقعي كيف والقرينة
ظاهر العجب الدلالة فكيف يحصل منه العلم ثم كون ظاهر الكتاب دليل الحكم الظاهري انما هو بضميمة
مقدمة خارجية اما الاجماع او ما يدل على حجية ظن المجتهد وعلى الاحتمال الثاني ان الظاهر في قولهم ظاهر
الكتاب حجة انه حجة من حيث انه يوجب ظن المجتهد فنقول ان كان المراد الثاني يمكن ان
يراد بالحكم الحكم الواقعي وعلى هذا التقدير لا بد من اعتبار الحيثية بمعنى ان ظاهر الكتاب من حيث انه
ظاهر الكتاب دليل بالارادة للحكم وباعتبار هذه الحيثية يندفع الايراد بانه لا يدل على الحكم الواقعي ليس
دليلا عليه فان ثبوت صفة الدلالة له انما هو باعتبار الوضع مثلا واما ثبوت وصف الحجية له فانما
هو باعتبار كونه كلام الله تعالى والدليل عليه ان كلام غيره قد يكون دالا على الحكم الواقعي الدلالة
القطعية ومع ذلك لا يحصل منه العلم ولا الظن بالحكم الواقعي ويمكن ان يقال ان الدلالة انما هو صفة اللفظ
والحجية انما هو صفة المدلول ثم ان التحقيق ان ظاهر الكتاب انما هو حجة ودليل على السنة الجزئية
الجزئية التي بعينه من المجتهد الحاكية عن السنة الواقعية التابعة لخطاب الله الطلبي فان حكم الله
اذا كان عبارة عن خطابه الطلبي لا يصح اقامة الدليل عليه معه فان الدليل انما يقام على اثبات السنة
التامة الجزئية فان قلت اذا كان اقامة الدليل على السنة التامة الجزئية او الواقعية التابعة لخطاب
الله الطلبي قلت ان السنة الواقعية لا يحتاج الى اقامة الدليل وان كانت محتاجة الى العلم بل المحتاج
اليها انما هو الاخبار عنه فانه يحتمل الصدق والكذب دون السنة الواقعية ونقض السنة الجزئية
الجزئية الصادرة عن نفس المجتهد انما هي من الاخبار الظني عن السنة الواقعية التابعة للخطاب المتعلق
بعامة المكلفين مثل قوله صلوة الجمعة واجبة على عامة المكلفين الحاكية عن السنة الواقعية التابعة
لقوله تعالى واذا نودي للصلوة من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله فالمستند الكلي عليه بالاية الشريفة هكذا

قلت

صلوة الجمعة الراتبة

صلوة الجمعة الراتبة بها عامة المكلفين يجب ظاهر الكتاب وكلما المراد به عامة المكلفين يجب
ظاهر الكتاب بغير واجب عليهم ظاهرا فصلوة الجمعة واجبة عليهم ظاهرا اما في ضمن الاخبار عنهما
التابعة للخطاب المتعلق بالمجتهد ومن يقلده مثل صلوة الجمعة واجبة علي وعلى من يقلدني الحاكية
عن السنة الواقعية التابعة لقوله تعالى مثل ايها المجتهد ومن يقلدك صلوة الجمعة الدال عليه بالاجماع
فان المستند الكلي عليه بالاية انما هو بضميمة الاجماع هكذا صلوة الجمعة ما المرتبة اعتقد ومن يقلدني
بها قطعا لانهما حصل لي الظن بوجوبها على عامة المكلفين بالاية الشريفة وكلما حصل لي الظن بوجوب شيء
على عامة المكلفين بالاية الشريفة فهو واجب علي وعلى من يقلدني قطعا للاجماع وصلوة الجمعة ما ارتبت
اعتقد ومن يقلدني بها قطعا هذا اذا قلنا بحجية ظواهر الكتاب من حيث افادتها الظن واما اذا
قلنا بحجيتها تعبدا فطريق المستند الكلي هكذا صلوة الجمعة ما المرتبة اعتقد ومن يقلدني بها قطعا
لانه دل على وجوبها على عامة المكلفين ظاهر الاية عندي وكل ما هو ظاهر الاية عندي فهو واجب علي
وعلى من يقلدني بالاجماع فصلوة الجمعة واجب علي وعلى من يقلدني بالاجماع ثم وكذلك الحال
في حجية الخبر الواحد فان قلنا بحجيته تعبدا فلا بد ان يكون المراد بحجيته انه حجة بالسنة الى الحكم
الظاهري فانه على هذا التقدير لا يلزم في العمل بالخبر الواحد افادته الظن بالحكم الواقعي فربما
يكون في مقابله الشهرة المفيدة للظن بما في الواقع ومع ذلك يلزم العمل به تعبدا كما في شهادة العدلين
اذا كان الظن على خلاف ما شهدا به فانه لا يكون دليلا عليه ولا امارة له فان الامارة لا يجب ان يفيد
الظن بمعنى الامارة وحجيته بالنسبة اليه على هذا التقدير انما هو بضميمة ما يدل عليها من الاية التي اقيم
بها على حجية الاجماع او الاجماع كما هو مذهب القائلين بالظنون المخصوصة فالمستند الكلي عليه بالخبر
على هذا التقدير هكذا صلوة الجمعة مثلا واجبة علي وعلى من يقلدني لانه دل على وجوبها على عامة
المكلفين بدلالة الخبر الواحد عندي فكل ما هو مدلول الخبر الواحد عندي يجب اتيانه علي وعلى
من يقلدني من الخبر مثلا ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا وما اقيم على حجيته الاجماع او الاجماع وان

قلنا بحجيته اذا افاد الظن بالحكم الواقعي فيمكن ان يراد بالحجية ح تنجيز السببية الى الحكم الواقعي بمعنى ان تحققا كان في نفسه والا علية الا انه بالملاحظة الى انه صدر عن المعصوم ظاهرا يكون امارة عليه وان يراد بها الحجية بالسببية الى الحكم الظاهري لنفسه كما ذكرنا سابقا ولكن التحقيق ما اشرنا اليه فليتدبر وكذلك التقرير في حجية الاستصحاب فان كان مراد المتمسكين به بحجيته مجرد ما هو الظاهر ان يراد بها الحجية بالسببية الى الحكم الظاهري فيما كان المستدل به عليه حكما شرعيا فالحجية بالسببية الى الوصف الظاهري فيما كان المستدل به عليه وصفا وعلى هذا لابد ان يراد بالاستصحاب ثبوت الحكم الشرعي او وصف في الزمان السابق دون اثبات ما علم تحققه في الزمان الاول في الزمان الثاني او كون حكم او وصف يقيني الحصول في الآن السابق مشكوك البقاء في الآن اللاحق او اثبات الحكم في الزمان الثاني تعويلا على ثبوته في الزمان الاول الى غير ذلك من التعريفات التي ذكروها لان الدليل على الحكم الشرعي في الآن الثاني انما هو ثبوته في الآن الاول نحو الحجر وكذا الكلام في اثبات الوصف في الزمان الثاني فان الدليل عليه انما هو ثبوته في الزمان السابق وحق الدليل ان ثبوت الحكم في الزمان السابق وكذا ثبوت الوصف فيه ليس دليلا على ثبوته فيه في الواقع ما لم يحصل القطع بخلافه فانه ربما يكون الحكم في الزمان السابق ويكون الظن بخلافه ونقيضه في الزمان اللاحق وان كان المراد بحجيته اذا كان البقاء مظنونا فلابد ان يراد بها الحجية بالسببية الى الحكم الواقعي فان متعلق الظن ح انما هو الحكم الى نفس التحقيق انما هو التحقيق السابق وهكذا بنافي ما قررناه من ان المراد انه دليل الحكم الشرعي فليتدبر ولو كان توجيه الايراد ان المدعي اعني حجية الاستصحاب ح لا يكتفى فيه بالظن نحو حجية الاستدلال عليه بالخبر الواحد لكان احسن بيان ذلك ان معنى حجية الخبر هاهنا انه حجة تعبدا وكذا ساير معنى حجية ظاهر الكتاب وحجية الاستصحاب وفي ذلك انه يجب به ولو عارضه ما يفيد الظن بالطرف المقابل فانه لو كان المراد بحجيته انه حجة اذا افاد الظن ولم يعارضه ظن آخر فلا معنى لحجية الخبر وظاهر الكتاب والاستصحاب واشباهها

والاستدلال على حجية

والاستدلال على حجية كل واحد منها بخصوصه بل لابد على هذا من القول بحجية ظن المجتهد مطلقا سواء كان حاصلا من الخبر او ظاهر الكتاب او الاستصحاب او غيرها فالاستدلال عليه وما نحن فيه دون الاستدلال على حجية كل واحد منها بخصوصه من انه لعل بعضها يعم في خبر الواحد وما يستند اليه عليه بحجيته انما هو بحجة اثبات حجيته بدليل من قبل الشارع لثبوت حجيته في زمان انسداد باب العلم اليقيني او لاجل دفع توهم حرمة العمل بخصوصها كالقياس لاجل ما ادعاه السيد المرتضى رضي الله عنه من الاجماع على الحرمة وكذلك استدلالهم في حجية ظواهر الكتاب لدفع ما توهمه الاخباريون من المنع وكذلك ساير المقامات التي استدلوا على حجيتها بالخصوص من القياس المنصوص العلة ومفهوم الموافقة والاستصحاب حال الشرع وغيرها ضعيف كما لا يخفى على المتامل فان ما استدلوا به على الحجية انما يفيد الحجية مطلقا ثم لو سلم ان المعنى لو لم يكن المطالب المذكورة عليه تعارض خبر واحد الظن بخلافه وكذا اذا حصل من الشهرة مثلا ظن بحكم من الاحكام وكان الخبر على خلافه وكان الدليل العقلي القاطع على تقديم الظن الحاصل من الشهرة فان الدليل الذي اقيم على حجية ظن المجتهد مطلقا انما يفيد حجية الظن الشخصي فطرح الخبر يلزم منه طرح الدليل الذي اقيم على حجيته تعبدا فان قلت لا دليل على طرح الدليل الذي اقيم على حجية الخبر مثلا تعبدا انما اذا تعارض الظن الشخصي والظن النوعي اعني الظن الخبري اي الظن الذي يحصل من الخبر لو خلي ونفسه اذ لا ترجيح للاول على الثاني فيجب الحكم بالتخيير قلت في التخيير التزام الطرح والتحقيق انه اذا حصل الظن بحجية الخبر مثلا او الاستصحاب او غيرهما تعبدا الا دليل على حجية ذلك الظن فان الدليل الذي اقيم على حجية الظن بعد انسداد باب العلم انما يدل على حجية الظن الشخصي دون غيره كيف ولو دل على حجية الظن النوعي ايضا فقي صورة معارضة الظن الشخصي مع ظن النوعي اما ان يقدم احدهما على الآخر او يقال بالتخيير وعلى التقديرين يلزم التزام التخصيص في الدليل العقلي فان قلت ان من جملة مقدمات الدليل الذي اقيم على حجية ظن المجتهد قبح ترجيح المرجوح على الراجح وبعد حصول الظن بحجية خبر الواحد تعبدا لو لم يكن جانب الخبر راجحا لم يكن مرجوحا فلو لم يكن دليل على الثبات بجانب لم يكن دليل على

بطرف المقابل قلت انه ساقط بعد فرض حصول الظن بالطرف المقابل فانه بعد من الظن النوعي الظن
الشخصي فلبناء على انه لا بد ان يكون المطالب المذكورة علمية فلا يصح الاستدلال عليها بظاهر الكتاب
او الخبر الواحد فان قلت اذا كان حجية ظاهر الكتاب اجماعية فيصح الاستدلال به او بالخبر ايضا اذ
الدليل على حجية ظاهر الكتاب الذي اقيم على حجيته الاجماع قلت انه مسلم لكن حجية ظاهر
الكتاب بالاجماع ممنوع فان قلت لا معنى لحجية الاستصحاب الا حجية الخبر الواحد الذي يدل
على عدم نقض اليقين السابق الا باليقين اللاحق والعمل به اذ لا معنى للاستصحاب الا ابقاء
ما ثبت في الان السابق في الان اللاحق ما لم يحصل اليقين بخلافه فمرجعه الى مقتضى ذلك
الخبر فلو لم يكن الاستدلال به مستندا الى حجية مطلب علمي بالدليل الظني ونظير ذلك الاستدلال
على تسلط الناس على اموالهم بقوله عليه السلم الناس مسلطون على اموالهم وغير ذلك
من القواعد الشرعية المستفادة من الكتاب او السنة قلت لا باس به والتحقيق انه فرق
بين القاعدتين اعني قوله ع لا تنقض اليقين ابدا بالشك ولكن تنقضه بيقين اخر
وقوله ع الناس مسلطون على اموالهم مثلا فان في الثانية انما يلزم فيها التخصيص لو
حصل الظن ببعض الامارات بعدم التسلط في موضع وكذلك قاعدة نفي الضرر وامثالها
واما القاعدة الاولى اعني قاعدة اليقين فلا بد فيها من التزام التجوز بحمل اليقين في يقين
اخر على الظن او تقييد اليقين في لا تنقض اليقين بموضع او تخصيصه به ودعوى العلمية بمعنى
ان المراد من قوله ع لا تنقض اليقين ابدا بالشك ولكن تنقضه بيقين اخر انه لا تنقض
في الامور الحسية مثلا ابدا بالشك ولكن تنقضه بيقين اخر وانه على حسب الصدق
والارادة كما ادعاه طائفة من الاخباريين وقد ادعى بعضهم الفرق وذلك لانه لولا
ذلك يلزم من الحمل على ظاهره صاحب عدم ادعاء العلمية ترجيح المرجوح على الراجح فيما اذا حصل
فالان اللاحق الظن بنقيض اليقين السابق كما قررنا اليه ولا سبيل الى الاول بالاجماع ولما

الواحد

في بعض الشبهات الحكمية

في بعض الاخبار الصحيحة الواردة فيها فان قلت فان ظننت انه قد اصابه ولم اتيقن ذلك فنظرت فلم ار
شيئا ثم صليت فرايت فيه قال تغسله ولا تعيد الصلاة قلت لم ذلك قال لانك كنت على يقين
من طهارتك ثم شككت فليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك ابدا فلان الشك في اللغة
اعم من الظن وفي الجوهري الشك خلاف اليقين فتعين الثاني فيرد الثاني على الاستدلال
بالروايات ايضا انها لو كانت محمولة على ظاهرها يلزم عدم جواز نقض البراءة الاصلية بظواهر
الايات والاخبار فان البراءة الاصلية ثابتة وكلما ثبت بيقين لا تنقض الا بيقين فالبراءة
الاصلية لا تنقض الا بيقين فلا تنقض بظواهر الايات والاخبار بل يلزم طرح تلك الروايات
نفسها لانها مثبتة للتكليف وهو يخالف اصالة البراءة ويمكن دفع الايراد الاول بان الناقض
للبراءة الاصلية اليقينية ليس ظواهر الايات والاخبار بل ما علم من الدين ضرورة من التكليف
الاجمالي فالظواهر من الايات والاخبار انما تعين ذلك التكليف المجمل اليقيني ويمكن
دفع الايراد الثاني ايضا كما فعله الفاضل و قدس سره عليه ايضا ان الروايات مخصوصة بالاحكام الشرعية
دون الامور الواقعية مثل رطوبة الثوب من وجهين احدهما ان وظيفة الشارع بيان
الاحكام الشرعية دون العادية وان يترتب عليها الحكم الشرعي قال المحقق الخوانساري ره
في الحاشية عند شرح قول الشهيد ره ويحرم استعمال الماء النجس والمشتبه على ما حكي
عنه السيد الفاضل صدر الدين ره في شرح الوافية ومن منعها ان الاستصحاب لا دليل على
حجيته عقلا وما يمكن به ضعيف وغاية ما يتمسك به فيها ما ورد في بعض الروايات الصحيحة
ان اليقين لا تنقض بالشك ابدا وانه ينقضه بيقين اخر مثله وعلى تقدير تسليم صحة الاحتجاج
بالخبر في مثل هذا الحكم وعدم منعها بناء على ان هذا الحكم الظاهر انه من الاصول ويشكل
التمسك بالخبر الواحد في الاصول ان سلم جواز التمسك به في الفروع بقول الظاهر اولا
انه لا يظهر شموله للامور الخارجية مثل رطوبة الثوب ونحوها اذ يبعد ان يكون مرادهم

بيقين مثله

عليهم السلام بيان الحكم في هذه الامور التي ليست حكما شرعيا فان كان يمكن ان يصير منشاء الحكم
شرعي بالقرين ومع عدم الظهور لا يمكن الاحتجاج بهما وهذا ما يقال ان الاستصحاب في
الامور الخارجية لا عبرة به ثم بعد تخصيصه بالاحكام الشرعية نقول الامر على وجهين احدهما
ان يثبت حكم شرعي في مورد خاص باعتبار حال يعلم من خارج ان زوال تلك الحالة لا يستلزم
زوال ذلك الحكم والآخر ان يثبت باعتبار حال لا يعلم فيه ذلك مثال الاول اذا ثبت نجاسة
ثوب خاص باعتبار ملاقاته للبول بان يستدل عليها بان هذا شيء لاقاه البول وكل ما
لاقاه البول فهو نجس فهذا نجس والحكم الشرعي النجاسة وهي باعتبار حال هو ملاقاة البول
فقط وقد علم من خارج ضرورة او اجماعا او غيرهما بانه لا تزول النجاسة بزوال الملاقات
ومثال الثاني ما نحن بصدده فانه يثبت وجوب الاجتناب عن الاناء المخصوص باعتبار
انه شيء يعلم وقوع النجاسة فيه بعينه وكل شيء كذلك يجب الاجتناب عنه ولم يعلم بدليل
من خارج ان زوال ذلك الوصف الذي يحصل باعتبار زوال المعلومية بعينه لا دخل له
في زوال الحكم وعلى هذا القول شمول الخبر للقسم الاول ظاهر فيمكن التمسك بالاستصحاب
فيه واما القسم الثاني فالتمسك فيه مشكل فان قلت بعد ما علم في القسم
الاول انه لا يزول الحكم بزوال الوصف فاي حاجة الى التمسك بالاستصحاب واي فائدة فيما
ورد في الاخبار بان اليقين لا ينقض الا بمثله قلت القسم الاول على وجهين احدهما
ان يثبت ان الحكم مثل النجاسة بعد ملاقاة النجس حاصل ما لم يرد عليه الماء على الوجه
المعتبر في الشرع وحينئذ فائدته ان عند حصول الشك في ورود الماء لا يحكم بزوال
النجاسة والاخر ان يعلم ثبوت الحكم في الجملة بعد زوال الوصف لكن لم يعلم انه ثابت
دائما او في بعض الاوقات الى غاية معينة محدودة او لا وفائدته ح انه اذا ثبت الحكم
في الجملة فيستصحب الى ان يعلم المزيل ثم لا يخفى ان الفرق الذي ذكرناه من ان اثبات مثل

هذا بمجرد الخبر مشكل على انه من الظاهر ان اليقين في القسم الثاني لم يبلغ سابقه في القسم الاول وان اليقين
لا ينقض بالشك قد يقال ان الظاهر ان يكون اليقين حاصلا لولا الشك باعتبار دليل دال على
الحكم في غير صورة ما شك فيه اذ لو فرض عدم دليل عليه لكان نقض اليقين حقيقة باعتبار عدم الدليل
الذي هو دليل العدم لا الشك كانه يصير قريبا ومع ذلك ينبغي رعاية الاحتياط في كل من القسمين
بل وفي الامور الخارجية ايضا انتهى وقد سبقه الى هذا القول المحقق الشيرازي ره حيث نفى في الذريعة
في الاحتجاج باصالة العدم الكوية وهو مبني على حجية الاستصحاب في الامور الواقعية والقولة
ضعيف جدا انتهى وقد اجاب عنه الاستاد العلامة رحمه الله بما كان لفظه هذا وفيه ان اليقين
والشك عامان سيما في رواية الخصال فتو بعد كون المراد بيان حكم الامور الخارجية سيما اذا
كان مستلزما للاحكام الشرعية مع ان عدم جواز نقض اليقين في كلامه ع كما يرجع في الطهارة عن
الحدث والخبث الى ابقاء الطهارة بالمخبثين فيرجع الى عدم النجاسة وعدم حصول النجس
وعدم حصول ما يوجب الحدث كالنوم وغيره كما لا يخفى على من تامل في الروايات مثل ما في
صحيحة زرارة قلت ان رايته في ثوبي وانا في الصلوة قال تنقض الصلوة وتعيد اذا شككت في
موضع منه ثم رايته وان لم تشك ثم رايته رطبا قطعت الصلوة وغسلته ثم بنيت على الصلوة لانك
لا تدري لعله شيء اوقع عليك فليس ينبغي ان ينقض اليقين بالشك الحديث بل قال المحدث
الشارح الحر العاملي رحمه الله في كتاب الفصول المهمة في اصول الائمة عليهم السلام بعد ما ذكر قدر
من الاخبار الذي ذكرنا اقول هذه الاحاديث لا تدل على حجية الاستصحاب في نفس الحكم الشرعي
وانما تدل في موضوعاته ومتعلقاته كتجدد حدث بعد الطهارة او الطهارة بعد الحدث او طلوع
الشمس او غروب او تجدد ملك او نكاح او زوالهما ونحو ذلك كما هو ظاهر من احاديث المسلمين
انتهى كلامه اعلى الله مقامه وفيه ان بناء المورد المحقق ره على ان ما ثبت من حجية من الالفاظ انما
هو باصالة الظن بانه مراد المتكلم يعني ان مدار حجية الالفاظ بناء دار الامر بين الحقيقة والمجاز

انما هو على بعض الظن دون القواعد المقررة التي تشمل سبيل الاستدلال اصالة الحقيقة فلا بد مع الاجماع
بدعوى عدم اليقين والثابت المبني على حجية اصالة الحقيقة تعبدا ومع ذلك يتوجه عليه ان عدم
اليقين وان كان لا يستلزم عدم تعبد كون المراد بيان حكم الامر [illegible] وجه انهم فان حجية اصالة
الحقيقة تعبدا لا يستلزم عدم ارادة الحقيقة وهو ظاهر فلا يصح التفريع فلا وجه لما في [illegible] فالانسب في
دفع الايراد انما هو التعرض لاثبات حجية اصالة الحقيقة تعبدا بمعنى لم يجد [illegible] بطلانه
به النفس وقد استدلوا عليها على ما نقل الشارح بوجوه ثلثة الاول انه لو لم يكن الاصل في
الاستعمال الحقيقة لم يحصل التفاهم حال التخاطب بالالفاظ التي لها مجازات يمكن ارادتها لجواز ان
يكون ارادتها والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلان المجاز لم يكن اصلا اي راجحا على
الحقيقة اجماعا فانه لو لم يكن على خلاف الاصل لكان مرجوحا كان مساويا للحقيقة وحينئذ يتردد
سامعوا اللفظ بين معناه المجازي والحقيقي فلا يفهمون [illegible] الا بعد البحث [illegible]
واما بطلان التالي فالوجدان وفيه ان غاية ما ثبت منه انما هو اصالة الحقيقة فيما يكون احتمال
الحقيقة فيما يكون احتمال الحقيقة والمجاز مساويا واما اذا كان احتمال المجاز راجحا بامارة من الامارات
العقلية او العادية او القرينة فلا يدل الدليل المذكور على تقديم الحقيقة على المجاز تعبدا وانما قلنا
غاية ما ثبت منه ذلك لانه يمكن منع التقديم في صورة المساواة ايضا كما هو مبنى تقديم الحقيقة اذا
كانت راجحة نظرا الى الغلبة ان قلنا بغلبة الحقيقة [illegible] كما هو التحقيق او الى ان الغرض من وضع
اللفظ انما هو كونه امارة على معناه وافادته له عند عدم معارضة امارة معناه المجازي [illegible]
الثاني ان اللفظ اذا تجرد عن القرينة فاما ان يحمل على حقيقته او على مجازه او عليهما معا
او لا على واحد منهما والثلثة الاخيرة باطلة فتعين الاول اما بطلان حمله على المجاز فلان
شرطه وجود القرينة حيث انتفت انتفى ولان الواضع لو لم يحمل اللفظ عند تجرده عن القرينة على
مجازه لكان المجاز حقيقة او لا يسمى الحقيقة [illegible] واما بطلان حمله عليهما معا فلان الواضع

ولو قال احمد عليها

لو قال احمد عليها لكان اللفظ حقيقة في المجموع ولو قال احمد على هذا معا علي في الشكان مشتركا والتقدير خلاف
ذلك واما بطلان حمله على شيء منهما فلانه يلزم تعطيل اللفظ الموجب لالحاقه بالمهملات الموجب
لكون اللفظ الموضوع لغوا [illegible] وفيه ان المراد بالقرينة اما ما يحصل منها الظن بارادة المعنى المجازي
مطلقا فالدليل المذكور انما يفيد اصالة الحقيقة وترجيحها على المجاز فيما اذا تجرد اللفظ عما يحصل منه
الظن بارادة المجاز فهو لا يوجب تقديم الحقيقة على المجاز تعبدا وان كان المراد بها نوع خاص من
الامارة على المجازية فنقول انا لا نسلم انه اذا انتفى ذلك النوع الخاص من الامارة لا يصح حمله على المجاز
وكان الاصل الحقيقة الثالث ان المجاز يتوقف على نقل اللفظ عن معنى موضوع له الى غيره لعلاقة
بينهما اي لا يصح الاستعمال على امور ثلثة وضعه اولا لمعنى ونقله الى اخر وعلاقة بين المعنيين و
الحقيقة انما يتوقف على الاول خاصة فكانت ارجح وهذا الدليل مع كونه مبنيا على حجية الاستحسان بمعنى منع ونقض
في الامور الواضحة انما يفيد ارجحية الحكم بالحقيقة فيما كان المستعمل فيه معلوما والمدعى غير ذلك
هذا اذا تمسكنا بتسليم ان الاسم المفرد المحلى باللام حقيقة في الجنس وان تعلق الاحكام انما هو بالطبائع
الكلية واذا تعلق بالطبيعة الكلية [illegible] يجري على جميع افرادها فلا ينتج منع عموم اليقين و
الثاني اما اذا منع كون المفرد المحلى باللام حقيقة في الجنس فالمنع ظاهر واما اذا منع تعلق الاحكام
بالطبائع الكلية كما هو الاظهر وعليه جماعة من المتأخرين منهم صاحب المعالم وجمال الملة والدين
الخوانساري فظاهر لان اللفظ حينئذ انما يحمل على العموم اذا لم يكن لبعض الافراد ترجيح على الاخر
كما في قوله تعالى احل الله البيع واما اذا كان لبعض الافراد ترجيح على غيره كما فيما نحن فيه فلا يحمل على
العموم لان سبب الحمل عليه انما هو التراجيح لعدم الترجيح بلا مرجح وهو منتف فيما كان الترجيح
ثابتا وذلك لان وظيفة الشارع لما كانت بيان الاحكام الشرعية دون الامور الواقعية فيترجح
ان المراد باليقين هو اليقين في الاحكام الشرعية ويمكن ذلك بوقع
بل [illegible] في الامور الواقعية بناء على ظن البقاء ومفاد الروايات انه لا ينقض اليقين بالحكم

بها الا بيقين ولا يخفى ما بينهما من الفرق وهذا الفرق لا يجيء في شرطها الامور الواقعية بخلافه وبنقيضه
وظن بنقيضه ثم بعد ما ورد عليه طائفة من الاخباريين انها انما تدل على حجية الاستصحاب في الامور الخارجية
دون الاحكام الشرعية عكس ما اراد المتقدم ثم الفاضل المحدث الاسترابادي في الفوائد المدنية واما
الثاني الاستصحاب حكم شرعي في موضع طرأت غيره المحدث البارع الحر العاملي في فصول المهمة
على ما يحكى عنه بعد ما ذكر فرقه من الاخبار ان هذه الاحاديث لا تدل على حجية الاستصحاب في
في نفس الحكم الشرعي وانما يدل على حجيته في موضوعاته ومتعلقاته كتجدد حدث بعد الطهارة او
طهارة بعد الحدث او طلوع الصبح او غروب الشمس او تجدد ملك او نكاح او زوالهما ونحو
ذلك كما هو ظاهر من احاديث المستدلين وقد حققناه في الفوائد الطوسية وقال الشيخ
حسين بن شهاب الدين العاملي في هداية الابرار بعد اختيار مذهب المرتضى رضي الله عنه
نعم هو حجة في صورتين لسريهما الائمة عليهم السلم احدهما ان يصل الينا حديث في حكم شرعي
فيستصحب العمل به حتى يظهر ما هو ارجح منه وثانيهما ان يستصحب كل امر من الامور التي دل
الشرع على ثبوتها لوجود سببها الى ان يقوم دليل قضية الشارع على رفع حكمه وكل هذا يرجع الى
قضايا جزئية يتعلق باحوال الاحكام المتعلقة بافعال الناس يتفرع على قواعد كلية قررها الائمة عليهم السلم
لنا فنعمل بها ولا نتعداها نحو ان حكمنا بكون فلان مالك ارض او زوج امرأة او مالك عبد
او عدلا او فاسقا او كون هذا الثوب طاهرا او نجسا فيستصحب ذلك الحكم حتى يعلم وجود
ما جعله الشارع سببا لرفعه من الامور المحسوسة المعلومة لا المتوهمة والمظنونة وذلك نحو
شهادة العدلين والاقرار بالبيع والطلاق والعتق او ظهور الفسق او التوبة او اجتناب المسلم تطهير
الثوب ونحو ذلك ونحوه كلام المحدث البارع الشيخ يوسف البحراني في مقدمات الحدائق ثم
ان المحقق السبزواري قدس سره وافق على خلاف القول المشهور فانه يحكى عنه في الذخيرة انه
قال بعد نقل الاستدلال على نجاسة الماء المطلق الكثير الذي سلب الاطلاق عنه بعد ما خالطه

وجه اما اذا قلنا بان الشارع عين ... انه كشف ... عموم ... كتاب م

بالمضاف النجس

بالمضاف النجس بان الماء المضاف قبل امتزاجه بالكثير كان نجسا فيستصحب نجسه الحكم المذكور
الى ان يثبت الرافع لان اليقين لا ينقض الا باليقين واذا ثبت نجاسته بعد الامتزاج يلزم منه
نجاسة الجميع لان الكثير المفروض بعد سلب اسم الاطلاق عنه ينفعل بذلك المضاف الممتزج
ويرد عليه ان التحقيق ان استمرار الحكم تابع لدلالة الدليل الدال على الحكم فان دل الدليل
على الاستمرار كان ثابتا والا فلا فههنا لما دل الاجماع على استمرار النجاسة في الماء المضاف
النجس الى ان يصل الى ماء كثير حكمنا به وبعد الملاقاة فالحكم مختلف فيه فيثبت
الاستمرار يحتاج الى دليل لا يقال قال ابي جعفر عليه السلم في صحيحة زرارة وليس ينبغي لك ان تنقض
اليقين ابدا بالشك ولكن تنقضه بيقين آخر يدل على استمرار احكام اليقين ما لم يثبت
الرافع لانا نقول التحقيق ان الحكم الشرعي الذي يتعلق به اليقين اما ان يكون مستمرا بمعنى
ان له دليلا دالا على الاستمرار بظاهره ام لا وعلى الاول فالشك في رفعه على اقسام
الاول اذا ثبت ان الشيء الفلاني رافع لحكمه لكن وقع الشك في وجود الرافع والثاني
ان الشيء الفلاني رافع للحكم لكن معناه مجمل فوقع الشك في كون بعض الاشياء هل
هو فرد له ام لا والثالث ان معناه معلوم ليس بمجمل لكن وقع الشك في كون اتصاف
بعض الاشياء به وكونه فردا له لعارض لتوقفه على اعتبار متعذر او غير ذلك والرابع
وقع الشك في كون الشيء الفلاني بل هو رافع للحكم المذكور ام لا والخبر المذكور انما يدل
على النهي عن النقض بالشك وانما يعقل ذلك في الصورة الاولى من تلك الصور الاربعة
دون غيرها من الصور لان في غيرها من الصور لو نقض الحكم بوجود الامر الذي شك في كونه
رافعا لم يكن النقض بالشك بل انما حصل النقض باليقين بوجود ما يشك كونه رافعا او
باليقين بوجود ما يشك في استمرار الحكم معه لا بالشك فان الشك في تلك الصور كان
حاصلا من قبل ولم يكن بسببه نقض وانما حصل النقض حين اليقين بوجود ما يشك في

يعني ... نظيره ... تنبيه ... الرافعية

كونه رافعاً للحكم بسببه لان الشيء انما يستند الى العلة الثانية او الجزء الاخير منها فلا يكون
في تلك الصور نقض الحكم اليقيني بالشك وانما يكون ذلك في صورة خاصة دون غيرها
فلا عموم في الخبر انتهى كلامه وفيه نظر ايضاً وينبغي ان يذكر امثلة الاقسام المذكورة ثم يبين
وجه النظر فمثال الاول استمرار علاقته او زوجيته مع الشك في وجود الرافع اعني الطلاق وفي
استمرار نجاسة البدن مع الشك في وجود الرافع اعني الغسل ومثال الثاني استمرار الطهارة
الى زمان الحدث مع الشك في كون المذي حدثاً اذا وجد المذي من جهة تعارض الادلة
واستمرار طهارة البدن والثوب الى زمان التطهير بالماء مع عدم ماء السيل المتكون في — نجاسته م
كونه ماء ومثال الثالث استمرار نجاسة البدن الى زمان التطهير بالماء الطاهر مع عدمه
بالاتفاق وسيجيء تحقيقه انه كر ام لا وقد ذكر له المثال بكل شيء مجهول الحال الذي فيه حلال
وحرام فهو حلال حتى يعرف انه حرام فان الحلال والحرام ثابتان معلومتان وافرادهما الواقعية
ايضاً معلومة متعينة في نفس الواقع بحيث لو علم انه مغصوب يقال انه حرام ولو علم انه من
المباحات الاصلية المجاورة من دون تعدد يقال انه حلال لكن بسبب الاختلاط والاشتباه
الخارجيين الذي اوجب فقدان المعرفة لا نعلم ان هذا الشيء من الموجود المجهول اي فرد من
الصنفين ويتصف بهما وفيه نظر لان الثالث انما هو الشك في الاتصاف بالرافعية ومثال
الرابع الشك في نجاسة الكلب بالملح اذا وقع بالمملحة مطهر اما وجه النظر فهو ان
قوله بل انما حصل النقض باليقين بوجود طهارت فيه ان المتبادر من الخبر ان موضع الشك
اليقين واحد هو شيء واحد فاليقين بوجود المذي مثلا لم يرد على اليقين بالطهارة بل
هما امران متغايران فالشك واليقين كلاهما لا يجتمعان ملحوظاً بالنسبة الى الطهارة فقوله
من لا يفرق بين الصور ان وجود المذي عنوان اليقين لما كان يستتبع الشك في زوال
الطهارة التي كانت يقينية فقد توارد هما على موضوع واحد وهكذا غيره من الامثلة قوله — صفته

فان الشك في تلك

فان الشك في تلك الصور كان حاصلا من قبل الى آخره فان ما كان حاصلا من قبل هو الشك
في كون نوع هذا الشيء رافعا النوع هذا الحكم واما الشك في رفع الحكم الخاص فانما حصل بتشخيص الشك
الحاصل من جهة يقين حصول هذا الشيء الخاص فان حصول ما هو مشكوك في كونه من الافعال
سبق لم يكن الشك في رفع هذا الحكم الخاص بخصوصها الخاص فبعد الحكم الخاص وهذا الشك لم يكن
من قبل يصدق ان اليقين انتقض بالشك لا باليقين وهذا ظاهر وبما ذكر ظهر ان العلة التامة
والجزء الاخير بينهما هو الشك المسبب من هذا اليقين لا نفس اليقين كذا قرره الاستاد طاب رمسه
رمسه وفيه اولا انه لا يخفى لغفلته ان المتبادر من الخبر ان موضوع الشك واليقين وموردهما
شيء واحد فاليقين بوجود المذي مثلا لم يرد على اليقين بالطهارة اذ في المذي اذ لم يرتفع الحكم
ان اليقين بوجود المذي وارد على اليقين بالطهارة وثانيا ان للخصم ان يدعي ان المتبادر الطهارة
من الرواية انه لا ينقض اليقين بالشك الاصلي دون الاعم منه ومن التبعي مثل الشك في زوال
الخاصة المستند الى الشك في ان نوع المذي ناقض لنوع الطهارة التابع له الا ان المجتهد
ما اختاره الاكثر من التفسير وينبغي التنبيه على امر وهو ان الموضوع الذي ثبت له حكم قد
يتبدل حقيقته ويستحيل الى حقيقة اخرى كالكلب الواقع اذا صار ملحا والعذرة اذا صارت دودا — في المملحة م
او ترابا والخمر اذا صار خلا وقد يتبدل اسمه باسم آخر من غير ان يتبدل حقيقته ويستحيل
الى حقيقة اخرى كتبدل اسم العجين النجس خبزا او اسم البر او الشعير بسبب الطحن طحينا او
اسم الوحل النجس بسبب الطبخ خزفا او آجرا او اسم الخشب فحما او الماء بخارا او الدهن دخانا
الى غير ذلك وقد ينتقل الى موضوع آخر كانتقال دم الانسان الى بطن البق والبرغوث
والعلق وانتقال الماء النجس الى بطن الحيوان واشباههما فهل يجري في الجميع الاستصحاب
فيحكم على الحقيقة الثانية وصاحب الاسم الثاني وما انتقل الى الموضع الآخر بالحكم الاول
بمقتضى الاستصحاب الا ان يدل الدليل على خلافه كما اذا تبدل حقيقة النجس الى حقيقة اخرى

فان الدليل دل على ان الاستحالة من المطهرات او لا بل الشرط في الاستصحاب بقاء حقيقة الموضوع
واسمه وعدم انتقاله الى موضوع آخر وانتقاله يوجب تبدل الاسم ولو بالاضافة كما في الدم المنتقل
الى بطن البق فيتمسك في المذكورات باصالة الطهارة اذا وقع الشك في النجاسة وقوله ع
كل شيء نظيف حتى تعلم انه قذر او بفصل فيقال فيما تبدل الحقيقة بعدم جريان الاستصحاب لا
لاشتراط بقاء الحقيقة فيه وبناء على جريان الاستصحاب وقد يقع الاختلاف في الحكم بسبب
الاختلاف في ان الموضوع مما يتبدل حقيقته الى حقيقة اخرى او يتبدل اسمه من غير تبدل
الحقيقة او لم يتبدل الحقيقة او لم يتبدل شيء منهما او في ان انتقاله الى موضوع آخر يوجب انتقال
بدون تغير الاسم او هو معه ولا بأس ان ننقل كلام القوم في المسألة ثم نذكر ما هو المختار و
التحقيق عندنا قال شيخنا البهبهاني ره في رسالته الاستصحابية على ما حكي عنه اعلم انه
اذا استحال موضوع الحكم لا يجري فيه الاستصحاب مثل ان صار الكلب ملحا او العذرة دودا او
الميتة ترابا او صار الدهن النجس دخانا ومثل ان احترق النجس فصار رمادا وكذا الانتقال مثل
ان ينتقل دم الآدمي الى القمل والبرغوث والبق وغير ذلك من نظائر ما ذكرنا في الموضعين لان
النجس هو الكلب والعذرة والميتة لا الملح والدود والتراب وقس على ما ذكرنا ونازع
بعض المتأخرين في ذلك وليس بشيء ثم اعلم ان تغير الموضوع على اقسام منه ما يعلم جريان
الاستصحاب معه ومنه ما يظن بالجريان ومنه ما يشك في الجريان ومنه ما يظن العدم ومنه ما
يجزم بالعدم وما يشك في موضوع تعارض الاستصحاب مع استصحاب آخر يقابله او قاعدة اخرى
كذلك والظن من جهة مصادمه ما هو اقوى منه او اضعف ولا بد للمجتهد من ملاحظة ذلك
انتهى وقال شيخنا الاستاذ العلامة اعلى الله مقامه قد عرفت ان الاستصحاب المصطلح لا يجري
الا مع حصول الشك في رفع الحكم السابق فاعلم ان ذلك الشك انما يحصل بسبب حصول
تغير ما في الموضوع اما في وصف من اوصافه مثل القلة او الكثرة في الماء القليل المتنجس اذا

اذا تمم كرا او في سببه كالكر المتغير بالنجاسة اذا زال تغيره من قبل نفسه او في حالاته كالاناء
المشتبهين فان الاجتناب من الاناء النجس في حال العلم به كان واجبا وحصل الشك في الوجوب
بسبب حصول الجهالة به في وقت الاشتباه اما مع تغير حقيقته فظاهرهم انه لا مجال للاستصحاب
وذلك مناط قولهم بان الاستحالة من المطهرات وقد يستدل على ذلك بان النجس والحرام اشياء
انما هي الكلب والعذرة مثلا لا الملح والدود والتراب والرماد مثلا فاذا انقلب الكلب
في المملحة بالملح والعذرة بالدود او الرماد ومن هذا القبيل استحالة النطفة بقرا او غنما او انسانا
النجس بالحيوان ماكول اللحم وفيه اشكال من وجهين الاول ان المناط في الحكم ان كان هو
التسمية فاذا هو كل تبدل الحقيقة والماهية فما الدليل عليه ثم ما ذا معيار تبدل الماهية وحقيقته
فقد نرى انهم يحكمون بطهارة الرماد دون الفحم وطهارة الخمر بانقلابه خلا فما الفرق بين الامرين
بل تبدل العذرة بالفحم ليس باخفى من تبدل الخمر خلا وان لوحظ فيه تبدل الخواص بالمرة
ففي ذلك ايضا من التعريض لا يمكن ضبطه غالبا ويمكن ان يقال المعيار هو تبدل الحقايق عرفا
لا محض تغير الاسماء وهذا انما فيما كان مقتضى الحكم هو نفس الحقيقة كالعذرة والكلب فان
علة الحرمة والنجاسة فيها انما هي النجاسات عينا والحرمات عينا هو ذاتها فيتبع ثبوت الحكم
بقاء الحقيقة ومع انتفاء الحقيقة فلا حكم فكانه قال الشارع عليه السلم الكلب نجس
او حرام ما دام كلبا والعذرة نجس ما دامت عذرة فاذا استحالت ماهيته ينتفي الحكم وقد الحق
بعض الفقهاء المتنجس بالنجس في الاولوية وفيه نظر فان الظاهر ان نجاسة المتنجس ليست
الا في نجاسته لانه جسم لاقى نجاسة وهذا المعنى لم يزل والحاصل ان الحقائق المختلفة عرفا
كالعذرة والتراب والرماد لها احكام مستقلة برأسها سواء كانت متوافقة في الحكم او
متخالفة واما ما يعرف ماهيته كالطين المختلط او ممزوجا كاللحم المطبوخ والخبز وغير ذلك
فلا يتبدل بذلك حقيقتها عرفا فالحكم لا يتبدل حقيقته اليقين فما ثبت تبدل حقيقته عرفا ينتفي

كالخشب المتنجس

فيه حكم الاستصحاب لثبوت التعارض بين ما دل على حكم حقيقة المستحال اليه وما يقتضيه
من حكم المستحيل فعموم ما دل على طهارة التراب او الدود او الملح وحينئذ تعارض استصحاب
النجاسة كما سيبين ان الاستصحاب من حيث هو لا يعارض الدليل من حيث هو مع ان حصول
الظن بالبقاء في مثل ذلك ممنوع ودلالة الاخبار ايضا غير واضحة اذ حكم اليقين انما كان ثابتا
لشيء اخر والذي لا يجوز نقضه بالشك هو الحكم المتعلق بالماهية السابقة ولم يبق بحالها
حتى يحكم بعدم جواز نقض حكمها انما حصل الجزم بالاستحالة العرفية فيحكم بانقطاع الاستصحاب
فيه وما حصل الجزم بعدمه فيجزم بجريان الاستصحاب فيه وما حصل الشك فيه فيرجع الى سائر
الادلة ثم الى الاصل ومما ذكرنا يعرف الكلام في الانتقال لمثل انتقال دم الانسان الى بطن القمل
والبرغوث والعلق وههنا وان كان تبدل الحقيقة في غاية الخفاء سيما في اول مص هذه
الحيوانات الدم وخصوصا في العلق ولكن اطلاق دم الحيوان الغير ذي النفس على هذا الدم
مع عدم صدق دم الانسان عليه عرفا هذه الاسماء في بطنها من جهة المص يوجب الحكم بالطهارة ففي الحقيقة
يرجع الكلام في امثال ذلك الى وجود المعارض لا عدم امكان جريان الاستصحاب ولذلك
توقف بعض المتاخرين في افادة تغير الموضوع ترك العمل بالاستصحاب وتامل في كون تغير
الموضوع قاطعا للاستصحاب انتهى وذكر بعض الفضلاء المعاصرين لا اشكال ولا شبهة
في انه يشترط في الاستصحاب بقاء الموضوع العرفي الذي تعلق به الحكم الشرعي الذي ثبت
في بقائه فلو لم يبق لم يجر فيه فلا وجه للحكم بنجاسة الملح الحاصل من استحالة الكلب باعتبار
الاستصحاب وذلك لان القدر المسلم من النصوص والفتاوى الدالة على حجية الاستصحاب
هو صورة بقاء الموضوع كما لا يخفى فيبقى غيرها مندرجا تحت الاصل والعمومات المانعة من العمل
بغير العلم ثم قال ولانه اذا تغير الموضوع اندرج تحت موضوع حكم اخر مضاد للاول فلا يمكن
فيه الحكم النساب بالاستصحاب انتهى اذا عرفت ما وصل الينا من كلام القوم نقول ان

عمدة ما استند اليه

عمدة ما استند اليه على حجية الاستصحاب امران الاول انه اذا ثبت حكم الموضوع حصل الظن
ببقائه واستمراره فيجب العمل به اذ بعد انسداد باب العلم يتعين الاخذ بالراجح وطرح المرجوح
وعلى هذا على تقدير تماميته وانطباقه على المدعى لابد من النظر الى ان الحكم اذا ثبت لموضوع
يحصل الظن ببقائه وان تبدل حقيقته واستحال الى حقيقة اخرى ام لا بل انما يحصل الظن بالبقاء
ما لم يتبدل الحقيقة ولو تبدل الاسم او انتقل الى مكان اخر او بل انما يحصل ما لم
تبدل الحقيقة ولم ينتقل الى مكان اخر بحيث يتبدل الاسم ولو بالاضافة كما في الدم المنتقل
الى بطن البق ولو تبدل الاسم والتحقيق انه لابد ان يلاحظ ان الحكم الثابت للموضوع الذي
تبدل اسمه وحقيقته او تبدل اسمه خاصة بسبب الانتقال او بغير سبب الانتقال
ان المقتضي للحكم هو الحقيقة او المسمى فان ظهر انه هو الحقيقة وان ظننا ان المسمى فيتبع الحقيقة
في الاول ويختلف الحكم باختلافها والمسمى في الثاني ولا يختلف الا بتبدل الاسم
وان لم يحصل الشك في التبدل فيتمسك بالاستصحاب لو قيل بان المظنون عدم تبدله
اذا ثبت شيء فالمظنون بقاؤه وما قيل من انه اذا شك في بقاء الموضوع فينبغي ان لا يتمسك
بالاستصحاب لان الشك في الشرط يقتضي الشك في المشروط مبني على ان شرط الاستصحاب
بقاء الموضوع وهو ضعيف كما سيظهر وجهه وستشير اليه ايضا ولو لم يظهر ذلك فلابد ان
يلاحظ ان الغالب في الاحكام الثابتة للموضوعات ثبوتها لها ما دام لم تتبدل حقايقها او اسماؤها
اذ الغالب دوامها ما لم يتبدل حقايقها او اسماؤها فان حصل العلم او الظن باحدهما
فيتبع والا فلا يمكن اجراء الاستصحاب ثم وتفصيل المقام ان الاحكام عقلية ولغوية
وعرفية وشرعية اما العقلية فيتبع الحقايق ويختلف باختلافها ولا يلاحظ فيها الى المسمى
ولا يختلف باختلافه وهذا يلاحظ فيها الى المسمى والاسم وتبدله الا ان يكون مع اختلاف
الحقيقة وسبب امر عرفي كاختلاف حال من احوالها او وصف من اوصافها فان حكم

المرجح م

وجه انه يمكن ان يكون بالاول ويجوز
ان غالب في الموجودات البقاء وان
كان الشك في الغالب لكن يختلف
البقاء في الموجودات بحسب
الازمنة ومثلها بالنسبة فلا
تعرف بتعدد الموجودات

التالف بزعم الضامن واما الاحكام اللغوية فيتبع المسميات لانها تابعة للوضع وكان الاحكام
العرفية ولو وقع الشك فيها في تبدل الحقيقة والمسمى فيمكن التمسك باصالة البقاء وعدم
التبدل فان قلت اذا امر الامر عبده بان ياتي دقيقا فاتى له بما انبت له الحنطة
بالاستصحاب لا يحصل له البراءة اليقينية وشغل الذمة اليقيني يستدعي البراءة اليقينية
وهي انما تحصل بالاتيان بما يعلم انه دقيق قلت بناء ذلك الايراد على عدم حجية الاستصحاب
مطلقا او في مقام الامتثال والتحقيق خلافه وحل الاشكال منع ان الاشتغال اليقيني يستدعي
البراءة اليقينية والقول بانه يكتفي في البراءة بالظن مطلقا او فيما يوجب تحصيل البراءة اليقينية
العسر والحرج او فيما انسد باب العلم وقد يفرق بين ما اذا كان الامر هو الله سبحانه وتعالى او من
كان امره من الله سبحانه وتعالى مثل الرسول صلى الله عليه وآله والائمة عليهم السلام وبين ما اذا كان غيره فقط فيكتفي
في اداء امره بالظن مطلقا لعموم قوله تعالى يريد بكم اليسر وقوله صلى الله عليه وآله بعثت بالحنفية السمحة السهلة او
فيما يوجب تحصيل البراءة اليقينية العسر والحرج لعموم قوله تعالى ولا يريد بكم العسر وليس في
الدين من حرج مضافا الى قوله عليه السلام لا تنقض اليقين ابدا بالشك ولكن تنقضه بيقين
آخر من وجوه ولا يكتفي به في اداء غيره مثل الاب والمولى والسلطان لان العقل يحكم
بوجوب تحصيل البراءة اليقينية اذا كان الاشتغال يقينيا وعدم الاكتفاء بالظن لان المامور
لا يامن بعد على الخطاء ولهذا لو عاقبه السيد في صورة الخطاء لا يذمونه العقلاء ثم وكذا الاحكام
الشرعية فالظاهر انها تتبع المسميات فيختلف باختلاف الاسم وتبدله مطلقا فان تبدل الاسم
في لغة واحدة لا يكون الا من تبدل ما في الحقيقة ولو كان بتبدل وصف من اوصافها
حال من احوالها كما في تبدل اسم الحنطة اذا صارت طحينا والطحين اذا صار عجينا والعجين اذا
صار خبزا وكذلك التبدلات الواقعة في القطن بالغزل والنسج والصبغ والخياطة وهو يوجب
اختلاف كثير من الاحكام لاختلاف الاغراض باختلاف الحقائق وكذا الحال في الامر

انه اذا اشترى احد من احد حنطة لا ياخذه الطحين ولا العجين ولا الخبز وكذلك فيما اذا اشترى منه
القطن لا يجب على البايع ولا يتسلط له ان يعطيه الغزل او غيره مما يحصل من القطن الا في الطهارة
والنجاسة والحل والحرمة فان الظاهر انهما اذا تعلقا باسم فلا يختلفان باختلاف الاسم وتبدله
من غير تبدل الحقيقة عرفا الا باولا لذلك لم يعد الفقهاء رحمهم الله شيئا من المطهرات تبدل الاسم
بل انما عدوا منها الاستحالة واضاف بعضهم اليها الانتقال وانما قيدنا بالغالب لان الدم اذا
تبدل اسمه واطلق عليها اسم المسك كان طاهرا حلالا وان لم يتبدل الحقيقة عرفا فتم فان
القاعدة انه يتبدل الحكم بتبدل الاسم ولا يجوز العدول عن القاعدة الا بالدليل الخارج
كما اذا علم ان المناط الذي هو مدار الاسم والحقيقة الخاصة بل انما كان الحقيقة المشتركة كما في
الطهارة والنجاسة والحل والحرمة فان قلت ان بناء تلك القاعدة على حجية مفهوم
اللقب والتحقيق خلافه فان الحكم بنجاسة الكلب على ذلك التحقيق لا ينافي الحكم
بنجاسته اذا وقع في المملحة وصار ملحا ما دام لم ينافه وكان مقتضى استصحاب النجاسة
يحكم بها الاصل السالم عن المعارض فان قلت يعارضه الدليل الدال على طهارة الملح
قلت ليس عليها دليل خاص والدليل عليها انما هو العمومات وهي لا يعارض الاستصحاب
ولذا يحكم بالاستصحاب بنجاسة الماء ولا يعمل بقوله عليه السلام كل ماء طاهر حتى تعلم انه قذر
نعم لو كان مفهوم اللقب حجة لا يكون الحكم بالنجاسة ممكنا لان الاستصحاب لا يعارض الدليل
الخاص فان قلت من شروط الاستصحاب بقاء الموضوع العرفي الذي تعلق به الحكم الشرعي
الذي شك في بقائه قلت انه تم فان مدار الاستصحاب انما هو على الظن ببقاء الحكم قلت
قلت اذا تغير الاسم لا يبقى الظن بالبقاء قلت انه تم قلت انا لم نبني القاعدة على حجية
مفهوم اللقب بل على ان اختلاف الاسم في اللغة الواحدة يوجب اختلاف جل من
الاحكام او كلها باختلاف الاغراض فلا يحكم في الحقيقة المتبدل اسمها بحسب اللغة

وجه ان الحكم بنجاسة فيما تعلق ... ان الشارع حكم بنجاسة العذرة ... والمني ... والمنشار ... تبدل الاسم ... ان الحقيقة ... تعلق به النجاسة في ... عدم تبدل حقيقة الدم ... عدم الاستحالة ... الحقيقة ولو ... فيما اذا ...

بخلاف الحكم الذي يثبت لها قبل تبدل اسمها بناء على ان تقتضي مفهوم العرف ان حكم
المسكوت عنه على خلاف المنطوق والحقيقة المتبدل اسمها اخذ فيه فيكون حكمها حكمه
بل نقول ان المتكلم ساكت عن حكمه كما هو المذهب الحق ولما كان الغالب تبدل الاحكام بتبدل
الحقائق لاختلاف الاغراض لا يحصل الظن ببقاء الحكم اذا تبدل الاسم فتم فان قلت على ذلك
التقرير يقع المعارضة بين القاعدة والاستصحاب فلا بد من الترجيح قلت لا تعارض الاستصحاب
القاعدة سواء كانت نقلية او عقلية كما فيما نحن فيه وحاصل ما قررنا ان تبدل الاسم لا يمنع
من اجراء الاستصحاب كما يظهر من حيث شرط الاستصحاب بقاء الموضوع العرفي بل انه اذا تبدل
الاسم يحصل في مقابله المعارض الاقوى فيقدم عليه فتم الثاني ما في الاخبار عن الائمة
الاطهار صلوات الله عليهم اجمعين انا لا نلتجي واطراف اليمان لا تنقض اليقين ابدا
بالشك ولكن تنقضه بيقين اخر ما التحقيق انه في صورة الشك يمكن الاستدلال به على
بقاء الحكم على القول بان اللام في اليقين والشك لام الجنس كما هو التحقيق فان الشك
شامل للشك الواقع بسبب تبدل الاسم الا ان التخصيص لازم بسبب القاعدة
المقررة تنبيه لا بد للفقيه من التامل التام في تعيين الموضوع فتام ومنه لا يصح له
التمسك بالاستصحاب وهو ولهم فائدة عندي انه لا يجوز التمسك بالاستصحاب اذا اشتبه
الموضوع بموضوع اخر كما اذا اشتبه الاناء النجس بالطاهر خلافا للجماعة حيث استدلوا
على نجاسة الانائين المشتبهين بالاستصحاب اما اذا قلنا بالاستصحاب لان الواجب الاخذ
بالراجح وطرح المرجوح فلانه في صورة الاشتباه ليس راجح ولا مرجوح واما اذا قلنا به للرواية
لان مفادها انه اذا حصل اليقين بحكم لشيء لا يجوز نقض ذلك اليقين بحصول الشك
في زواله او بحصول الشك في استمراره كما اذا شك في استمرار الخيار لاحتمال الفورية
وفي الانائين المشتبهين لم يحصل الشك بزوال الحكم اعني النجاسة بل اليقين بالنجاسة

على حاله الا انه وقع

على حاله الا انه وقع الشك في ان الاناء النجس هذا ام ذاك ولو تمسك باستصحاب النجاسة
فيهما امكن التمسك باستصحاب الطهارة فان المفروض ان احد الانائين نجس والاخر طاهر فان
لم يكن لاستصحاب الطهارة ترجيح لم يكن له ترجيح ايضا فتم الثاني قيل هل يجوز الاعتماد على حجية
الاستصحاب في المسائل اللغوية فيحكم بعدم نقل اللفظ عن معناه الاصلي وبعدم تعدد الوضع
وبعدم وجود القرينة لان كل ذلك مسبوق بالعدم الازلي فالاصل بقائه في مقام الشك ام لا
بل يشترط حصول الظن بالمذكورات بالفعلية ونحوها فيه اشكال من عمومات الاخبار المتقدمة
ومن الاصل وان العمومات المتبادر منها العمل بخبرهم وان مبنى اللغة على ما يتعارف بين اهل اللسان
لقوله تعم وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه والعلم القطعي بذلك ولعدم ثبوت
حكم شرعي تعبدا في باب اللغات غالبا ومن الظاهر ان اهل اللسان لا يعتمدون على حجية
الاستصحاب في المسائل اللغوية بل المناط عندهم فيها اما العلم او الظن واما التعبد المحض
الذي منه الاستصحاب فلا واما اطلاق الاخبار المتقدمة فمدفوع بما ذكرنا مع امكان منع
انصرافها الى محل البحث انتهى يظهر من اخر كلامه ان المراد بالاستصحاب في اول كلامه هو عدم
نقض اليقين السابق بل يتبين الحكم لا التمسك باليقين السابق ما دام الظن بالبقاء باقيا
بنفي التقييد وعدم الاطلاق فتم ويرد عدم جواز الاعتماد على حجية الاستصحاب اثباتا
ما حررناه من ان الاستدلال بالاخبار على حجية الاستصحاب مطلقا يستلزم الدور الا
ان جواز الاعتماد عليه في المسائل اللغوية فهو عند القائلين بالحجية ظاهر مستحبا
البهبهاني المحمي لطريق الاجتهاد بعد اندراس طريق الاخبار بين دثارهما في البلاد
اعلى الله مقامه في الرسالة الاستصحابية كما حكي عنهما وهو على قسمين الاول استصحاب
متعلق الحكم الشرعي الامور الخارجة عنه التي لها مدخل في ثبوته مثل عدم نقل اللفظ
عن معنى ومثل عدم التذكية في الحيوان ووجود الرطوبة في الثوب الواقع على النجس

غ ر
ابتداء

الذي وجد بابا او مثل بقاء المعنى اللغوي على حاله في الوجه ديث الثاني استصحاب نفس الحكم
الشرعي وهو على ضربين الاول ان يثبت بحكم شرعي لموضوع معلوم مثل انا اذا ندرنا ان المذي
المعلوم انه غير ناقض للوضوء ام لا فيفعل قبله وفيه كان يتطهر ايقينا فالطهارة مستصحبة فالمذي
ليس بناقض شرعا مثل وجدان الماء حين الصلاة للمتيمم الفاقد له فيحكم بعدم ناقضيته للتيمم
شرعا والثاني عكس الضرب الاول وهو ان يثبت الحكم الشرعي لموضوع معين معلوم جزما
لكن لا ندري هل تحقق ذلك الموضوع ام لا مثل ندري ان البول ناقض البتة لكن
نشك انه بعد الوضوء هل حدث البول ام لا فيستصحب الاصل بقاء الوضوء فيحكم بعدم تحقق
البول حتى يتحقق الان اذا عرفت هذا فاعلم انه وقع الخلاف في حجية الاستصحاب فمنهم من يقول
بالحجية مطلقا وهو المشهور بين فقهائنا ومنهم من انكره مطلقا ومنهم من فصل فانكر حجية القسم
الاول ومنهم من انكر حجية الضرب الاول والاخباريون انهم صرحوا بحجية الاستصحاب في
الموضوع الشرعي على ما ذكره الشيخ الحر فهم يقولون بحجية القسم الاول والضرب الثاني و
الفاضل صاحب الذخيرة صرح بحجية الضرب الثاني ولعله موافق للاخباريين انتهى
ولعل الظاهر ان الخلاف فيه انما نشأ من بعض المتأخرين مثل صاحب شارح الانوار ان
ره ثم ولعله لا يكتفي بالظن الحاصل من التخلية وغيرها ايضا كما هو مقتضى الادلة الدالة
على عدم جواز العمل بغير العلم والقول باكتفاء بالظن الحاصل بالتخلية يستدعي تتبع
الموارد الجزئية وهو ينافي تأصيل الاصل كما قررناه فيما تقدم وخلاف سيرة الفقهاء في كتبهم
الاستدلالية كما قررنا ايضا فيما تقدم والمعتمد هو القول المشهور الا انه اذا حصل الظن على
خلاف ما يقتضيه الاستصحاب بالتخلية او غيرها يشكل التمسك بالاستصحاب ح تتمة الثالث
قيل هل يشترط في الاستصحاب كون اليقين بما ثبت في الزمن الاول من حكم او غيره ثابتا
في الزمن الثاني الذي حصل فيه الشك في بقائه يعني ان يكون في حال الشك في البقاء

جازما بثبوت ما شك

جازما بثبوت ما شك في بقائه في الزمن الاول كما فيما اذا شك في بقاء الطهارة بعد القطع
بتحققها او علمه في حال الشك بكونه متطهرا فيما سبق او لا يشترط ذلك بل يكفي مجرد اليقين
بثبوت حكم او غيره وان حصل له الشك في صحة اليقين السابق فلو تيقن في الصبح شك
بكونه متطهرا ثم بعد مضي مدة حصل له الشك فيما تيقن به وفي صحة علمه السابق فيه اشكال
من اطلاق الاخبار المتقدمة ومن الاصل والعمومات المانعة عن العمل بغير العلم ودعوى
عدم انصراف اطلاق النصوص والفتاوى الى الصورة الاخيرة لعدم تبادرها منه فاذن
الاحتمال الاول في غاية القوة انتهى وهو جيد الرابع قيل هل يشترط في العمل بالاستصحاب
الفحص عن الدليل الدال على رفع ما ثبت اولا او عدم التمكن منه فلو تمكن منه لم يجز به
لم يجز له الاعتماد عليه بمجرد الشك في البقاء فمن تيقن الحدث وشك في الطهارة لم يجز
له البناء على الحدث الا بعد الفحص عن تحقق الطهارة منه او لا يشترط ذلك بل يكفي مجرد
الشك الذي يقتضيه اطلاق النصوص /// هو الاحتمال الثاني وهو خال عن
بالنسبة الى الاستصحاب في الموضوعات الصرفة فلا ينبغي العدول عنه فلا يشترط في ه
الاستصحاب في الموضوعات الصرفة الفحص عن المعارض والظاهر انه متفق عليه بين اصحابنا
القائلين بحجية الاستصحاب فيها واما الاستصحاب في نفس الاحكام الشرعية والمسائل اللغوية
فلا يجوز العمل به الا بعد الفحص عن المعارض لظهور الاتفاق عليه المؤيد بالعمومات المانعة ١٣
عن العمل بغير العلم وبفحوى ما دل على عدم جواز العمل بظاهر الكتاب والسنة المتواترة
وغيرهما سائر الادلة الظنية المعتبرة شرعا الا بعد الفحص عن المعارض انتهى اقول فيه
تفصيل وهو ان التمسك بالاستصحاب اما من جهة افادة الظن وحجيته حيث تعذر تحصيل
العلم او تعسره فلا بد من الفحص مع تحصيل العلم او الظن بعد تعسر تحصيل العلم او
من غير فرق بين الموضوعات الصرفة والاحكام الشرعية والمسائل اللغوية وان كان من جهة

الاخبار ومفاد الاخبار انه لا تنقض اليقين ابدا بالشك وهو لا ينافي وجوب الفحص عن الدليل
فهو مما يجب تقييدها لحاق النصوص كما يظهر من كلامه ابده الله فتم فان التقييد انما يلزم اذا
تكنا نقض بعض اليقين بالشك والقول بالفحص عن الدليل الاخبار لم يلزم ذلك ثم ينبغي ان يعلم
ان التمسك بالاستصحاب لو كان من باب الوصف دون التعبد لم يعارضه الدليل التعبدي الا
اذا كان الدليل على حجيته قطعيا وذلك لان بنا حجية وصف الظن على انسداد باب العلم و مجيته م
عدم ما اقيم على حجيته بخصوصه دليل قطعي وبعد ترجيح المرجوح ومع لو طرح الظن وتمسك بما
اقيم على حجيته بخصوصه دليل ظني يلزم ترجيح المرجوح على الراجح فان قلت كيف يلزم ذلك و
قد اقيم على حجيته دليل ظني قلت قد قررنا سابقا ان الظن الشخصي مقدم على الظن النوعي وان
الجانب المخالف للظن الشخصي وهم وان اقيم عليه دليل اقيم على حجيته دليل ظني وان الظن
الذي اقيم على حجيته دليل قطعي انما هو الظن الشخصي وهو من بعد ما قررنا سابقا من ترجيح ان
حجيته من باب التعبد فان قلت ان الدليل الذي اقيم على حجيته بخصوص الظني لو قطعيا فاذا
وقع الظن على خلاف مقتضى الاستصحاب ينبغي تقديم ذلك الظن عليه قلت الاختلاف في حجية
الاستصحاب في الجملة حتى من الاخباريين المنكرين لحجية الظن فالتحقيق ان الاستصحاب حجة
تعبدا في القضايا الجزئية كما اختاره الاخباريون واما في الاحكام الشرعية فلا يبعد جواز
التمسك به ما لم يكن الظن على خلاف ما هو مقتضاه فتم ثم الدليل على وجوب الفحص عن الدليل
هنا وانه لم نقل به في الاطلاقات والعمومات الواردة في الكتاب والسنة هو الشهرة العظيمة
لو لم نقل الاجماع فتم الخامس قبل الاشك في شهر رمضان في دخول الثماني وخروج الليل فلا
يمكن الحكم بالتقطيع بهما لانهما من الزمان وهو مما لا يجري فيه الاستصحاب لانه ينقضي شيئا فشيئا فليس
له بقاء قطعا نعم يمكن التمسك باصالة عدم دخول ضد ما كان فيه فتم انتهى ومخفي قد قررنا
اليه سابقا في طي البحث وكتبت اظن انه من منفرد ان الحمد لله على الاطلاع على الموافق

خاتمة ذكر بعض

خاتمة ذكر بعض المتأخرين للعمل بالاستصحاب شرطا بعد ان كان المتقدمون ساكتين عنه
منها ان لا يكون هنا الدليل شرعيا اخر يوجب انتفاء الحكم الثابت اولا في الوقت الثاني
والا فتعين العمل بذلك الدليل اجماعا وقد اورد عليه الاستاد العلامة في القوانين المحكمة
انه ان اراد من الدليل ما ثبت حجيته على معارضته له لخصوص لهذا الشرط بالاستصحاب بل كل
دليل عارضه دليل اقوى منه يرجح عليه لا حجية فيه ويعمل على الدليل الراجح فلا مناسبة لذكر
ذلك في شرائط الاستصحاب وان اراد من الدليل ما يقابل الاصل ففيه ان الاحتجاج بالاصل اصل في
البراءة واصل العدم نوع من الاستصحاب بنوع الاثر وان جمهور المتأخرين قالوا ان مال المفقود
مع م في حكم ماله حتى يحصل العلم العادي بموته استصحابا للحال السابق مع ما ورد من الاخبار المعتبرة
بالفحص اربع سنين ثم التقسيم بين الورثة وعمل عليها جماعة من المحققين فكيف يدعي
الاجماع على ذلك وان اراد ان الاستصحاب من حيث انه استصحاب لا يعارض الدليل النطقي
من حيث هو هو اجماعا فله وجه كما ان العام من حيث انه عام لا يعارض الخاص من حيث
من حيث انه خاص والمفهوم من حيث انه مفهوم لا يعارض المنطوق فكذلك وذلك لا ينافي
تقديمه على الدليل من حيث الاعتضاد الخارجي كما هو كذلك في العام والمفهوم ايضا ثم ان
اخذنا كون الحكم مظنون البقاء في تعريف الاستصحاب فلا معنى لجعل عدم الدليل الخارجي
شرطا لفقد الظن مع الدليل على خلافه فلا استصحاب وان لم ناخذ الظن في ماهيته فنقول ان
جعلنا وجه حجية الاستصحاب هو الظن الحاصل من الوجه الاول فاذا تحقق دليل يزيل الظن
بالوهم فهذا يبطل الاستدلال به ويصح ان يقال عدم الدليل شرط لجواز العمل به اذ البحث فيما
ظن بالبقاء ولكن يرد عليه ان لا اختصاص له بالاستصحاب كما اشرنا سابقا وان جعلنا
هو عدم جواز نقض اليقين الا بيقين كما هو مدلول الاخبار فاذا ثبت دليل على رفع الحكم
فان كان يقينيا وقطعيا فهو ليس من نقض اليقين برفع اليقين وهو منتفي بمدلول الاخبار و

كك ان كان ظنيا ما جب العمل ولا ريب ان عدم اليقين بالخلاف شرط في العمل باليقين
السابق فهذا القسم يرجع الى اشتراط العمل باحد الدليلين لعدم ما يوجب بطلانه من يقين
على خلافه او ظن اقوى منه ولا اختصاص له بالاستصحاب وان شئت توجيه الكلام على نحو ما
ذكرناه فنقول المراد ان الظن الاستمراري لا يقاوم الظن الحاصل في على الحجية الاولى وعدم جواز
نقض اليقين الثابت بعموم الاخبار لا يقاوم ما يدل على نقض ذلك اليقين بالخصوص فضعف
الاستصحاب اما من جهة كونه استصحابا للحكم الاجماعي لحكمه استفاده واما من جهة انه علم لثبوته
من عموم الاخبار الدالة على عدم جواز نقض اليقين الا بيقين ولا يقاوم ما دل على نقضه مورده با
لخصوص وذلك لا ينافي جواز العمل به في بعض موارد الدليل النافي للحكم بالخصوص من جهة
المرجحات الخارجية كما اشرنا مما ذكرنا يظهر حال اشتراط عدم معارضة الاستصحاب الاخر انتهى كلام
طاب ثراه وذلك بعض الامجاد من المتاخرين الفضلاء المعاصرين ايده الله سبحانه بعد نقل كلام
من قال بالشرط المذكور وهذا الشرط في الجملة حسن ولكن في اطلاقه كلامه نظر والتحقيق ان
يقال ان الدليل المعارض للاستصحاب ان كان مفيدا للقطع فلا اشكال في لزوم العمل به وتقديمه
على الاستصحاب وان كان مفيدا للظن فان قلنا بان الاستصحاب انما يكون حجة باعتبار افادته الظن
كما هو ظاهر معظم القائلين بحجية الاستصحاب فينبغي الاخذ بما هو اقوى الظنين الا المتعارضين
كما هو في كل دليل ظني يعارضه مثله فقد يكون ذلك الاستصحاب وقد يكون غيره فلا يصح الحكم
بترجيح الدليل المعارض على الاستصحاب مطلقا الا ان يقال ان الظن الحاصل من الاستصحاب اضعف
من جميع الظنون ولذا لم يخصص احد انه ولا ثبتت ... ولم يدفع به ظاهر شي منهما وفيه نظر
وان قلنا بان حجيته من باب التعبد والسببية لا من باب الاجتهاد والظن فينبغي ح ترجيح المعارض
له عليه لوجوه احدها ظهور اتفاق الاصحاب على ان الادلة الاجتهادية مقدمة على الادلة التعبدية
وثانيها ان المفيد للظن اقرب الى الواقع وابعد من الخطاء ولذا ينزل منزلة العلم فيكون اولى

بالترجيح فتم

بالترجيح فتم وثالثها انها اقوى مما دل على لزوم ترجيح اقوى الظنين عند تعارضهما فتم ورابعها انه لو
لم يرجح المفيد للظن فلا يخلو اما ان يرجح الاستصحاب او يتوقف في الترجيح على تقدير التعارض
يلزم سقوط العمل بالادلة الظنية في جميع المسائل الشرعية ولزوم العمل بالاستصحاب فيها او التخيير
بين الامرين وذلك مستلزم لامرين احدهما ابطال الادلة الظنية وثانيهما سقوط الفقه وفروع
الدين لانسدادهما لا يخفى وبطلان الامرين في غاية الوضوح انتهى اقول تحقيق المقام يستدعي
بسطا في الكلام وهو ان القائلين بحجية الاستصحاب بين المستدلين عليها بانه يفيد الظن بالحكم
وهو حجة بالدليل الذي اقيم على حجيته في امثاله ومانحن فيه وبين المستدلين عليها بالروايات
فان كان من قبيل الثاني فاشتراطه الشرط المذكور فيه ان المراد بالدليل الشرعي الذي يكون الاستصحاب
شرطا بعدمه اما ما يفيد الظن بخلاف مقتضى الاستصحاب ففيه ان مقتضى قول الاشتراط
ان الاستصحاب انما يكون حجة اذا افاد الظن بالحكم وبعد الاستدلال على حجيته بافادته
الظن لا وقع لذلك الاشتراط اصلا او من قبيل الاسباب الشرعية مثل ظاهر الكتاب وخبر
الواحد وامثالهما من حيث افادة الظن لا تعبدا كما هو مقتضى مذهبه في الاستصحاب فيتوجه
عليه انه اذا كان على خلاف مقتضى الاستصحاب ظاهر الكتاب او الخبر يفيد الاستصحاب
الظن او ظاهر الكتاب مثلا او لا يفيد شيء منهما الظن ولا سبيل الى افادة كل منهما الظن فان
افاد الاستصحاب الظن فلا يعارضه الكتاب وان افاد الكتاب الظن فهو الحجة ولا يعارضه
الاستصحاب ولكن يتوجه عليه انه في صورة التعارض لا يمكن تاسيس اصل واثبات قاعدة فانه
يختلف حصول الظن باختلاف الخصوصيات الجزئية فلا بد من تتبع الخصوصيات الجزئية
وهو خلاف سيرة الفقهاء ومخرب للفقه بالمرة واما ان يقول بحجيتها تعبدا فيتوجه عليه
ان ما يدل على حجية المذكورات تعبدا اما ان يدعى انه قطعي او يقول بظنيته فان ادعى
قطعيته فيتوجه عليه المنع الظاهر وان يقول بظنيته فيتوجه عليه ان الشرعي الذي

نعم ان اراد ان الاستصحاب ... ان الظن ... الكتاب ...

اقيم على حجية الدليل الظني لا بقاعدة الاستصحاب وان كان صاحب المذهب الثاني فان
المراد باليقين في قوله عليه السلام لا ينقض اليقين ابدا بالشك ولكن تنقضه بيقين اخر اما اليقين
المتعلق باحكام الموضوعات الجزئية الذي دافعه ابو حنيفة كما هو مذهب الاخباريين او
اليقين المتعلق باحكام الموضوعات فقط سواء كانت جزئية او كلية كما في موضوعات الاحكام الشرعية
فان كان المراد به هو الاول فاما ان يحمل على ما يعم ما يحصل باخبار العدلين فيما كان خبر العدل
الواحد كذلك واخبار ذي اليد والشخص المؤتمن من الاسباب الشرعية اولا يحمل عليه بل كان يحمل
على معناه الحقيقي فعلى التقدير الاول ينبغي حمل اليقين في ولكن تنقضه بيقين اخر
على المعنى العام وعلى هذا فلا بد من نقض اليقين الحقيقي باخبار العدلين فيما كان خبر
واخبار العدل الواحد واخبار ذي اليد او المؤتمن والظاهر انه لا خلاف فيه الا ان يمنع
البينة كما اتفق في اخبار القصاب بالطهارة بل والعدل الواحد فيما وضح لا وجه لاشتراط عدم
دليل اخر فانه لو كان دليل اخر فهو ينقض اليقين بمنطوق الرواية وعلى التقدير الثاني
يلزم عدم نقض اليقين على ذلك الشرط بشهادة العدلين وخبر العدل الثقة وخبر ذي اليد
وهو كما ترى ضعيف وان كان المراد الثاني فاما ان يحمل اليقين الاول على معناه الحقيقي فينبغي
حمل اليقين الثاني عليه ايضا فيلزم عدم نقض اليقين بالبراءة بظاهر الكتاب والسنة المتواترة
وغيرها وعدم الاعتداد بشهادة العدلين وخبر العدل الثقة وهو كما ترى واما ان يحمل على ما
يعم المعنى الحقيقي وما ثبت حجيته بالدليل القطعي او الظني والظن ان قلنا بحجيته فينبغي ان
يحمل اليقين الثاني على ذلك المعنى ايضا وعلى ذلك ايضا لا وجه لاشتراط عدم دليل اخر لما
قررنا من انه لو كان دليل اخر فهو ينقض اليقين بمنطوق الرواية ثم يتوجه على الكلام المحكي بعد
كلام الاستاد دام ظله العالي في ترجيح المعارض على الاستصحاب اذا كان حجيته من باب التعبد ان
المعارض لا ينحصر في الادلة الاجتهادية فلو تعين اما ادنى القول بترجيح المعارض عليه

مع ان الغالب في المعارض

مع ان الغالب في المعارض انما هو الادلة التعبدية فتامل ومنع اتفاق الاصحاب على ان الادلة الاجتهادية
مقدمة على الادلة التعبدية كيف يكون ذلك والمشهور كما قيل ان الشهرة لا تجبر ضعف الخبر الصحيح وان ما
يدل على لزوم ترجيح اقوى الظنين عند تعارضهما منها ان ذلك انما يتصور فيما كان حجية المتعارضين
من باب التعبد والسببية دون الوصف فلا دلالة في ترجيح احد ذينك المتعارضين على الاخر
على ترجيح دليل الاجتهادي على التعبدي فتامل فتامل انه لا يعارضه استصحاب اخر ولا بد ان يظهر ما
فيه مما قررنا في الشرط الاول ذكره الاستاد العلامة رفع الله مقامه ان تعارض الاستصحابين قد يكون
في موضوع واحد كما في الجلد المطروح فان استصحاب الطهارة الثابتة حال الحيوة يقتضي طهارته واستصحاب
عدم التذكية يقتضي كونه ميتة المستلزم لنجاسته وفيه ان بيان الموت حتف الانف والتذكية?
بالتذكية كلاهما حادثان في رتبة واحدة واصالة عدم المذبوحية الى زمان الموت تقتضي النجاسة
لاستلزامه مقارنته مع الموت حتف الانف واصالة عدم تحقق الموت حتف الانف الى زمان
الموت تقتضي مقارنته للتذكية المستلزمة للطهارة فان ثبت مرجح لاحدهما فهو والا فيتساقطان
والتحقيق ان تساقطهما انما هو في محل التنافي ولا يبقى كل منهما على مقتضاه في غيره وكذلك اذا
حصل الترجيح لاحدهما في محل التنافي فلا ينبغي في غيره فيمكن ان يقال في مسئلة لا ينجس ملاقيه
مع الرطوبة ولكن لا يجوز الصلوة معه ايضا فما يرجع الطهارة الاصل واستصحاب طهارة الملاقي في غير ذلك
وما يتعلق بعلم جواز الصلوة معه استصحاب اشتغال الذمة بالصلوة والشك في تحقق الساتر
الشرعي وقد يكون في موضوعين مثل الموضع الطاهر الذي نشر عليه الثوب المغسول من المني
ثم شك في ازالة النجاسة فيحكم بطهارة الموضع وجواز التيمم والسجود عليه استصحابا لطهارته
ويجب غسل الثوب ثانيا وعدم جواز الصلوة فيه حتى ان الثوب محكوم بنجاسته شرعا للاستصحاب
ثم كل جسم لاقى مع الرطوبة ما يقبل النجاسة فينجسه لا انا نقول المحل ايضا بعد الملاقات محكوم
بطهارته شرعا للاستصحاب وان كلية الكبرى ممنوعة ومن هذا الباب ايضا الصيد الواقع

حكم الاخوم?

في الماء القليل بعد صيد يمكن موته به كما اشتبه استناد الموت الى الماء او الى الجرح فيعارض استصحاب
طهارة الماء استصحاب عدم حصول التذكية اعني الموت بالمزكي الشرعي المستلزم لنجاسته

الى ان قال اعمال الاصلين المتنافيين في غير موضع التنافي في الشرع كثير فعند هذا يحكم بوجه الجمع
لاحد الزوجين وحلية الاخر بان اقرت على نفسها بالحكم عليهما او انكرها ... انتهى
ودفع واذا تعارض مع الاستصحاب بان ففيه احتمالات الاول التوقف مطلقا الثاني ترجيح استصحاب الموضوع
على استصحاب الحكم مطلقا فيلزم فيما اذا وقع الصيد في الماء القليل الذي ينجس بالملاقاة للنجاسة
وحصل الشك في ذهاق روحه بوقوعه في الماء الحكم بنجاسة الماء والصيد وان تعارض فيه
الاستصحابان ونحو استصحاب طهارة الماء لاحتمال ذهاق الروح قبل الوقوع في الماء واستصحاب
بقاء الحيوة الى وقوعه في الماء وذلك لان استصحاب بقاء الروح من استصحاب الموضوع واستصحاب
طهارة الماء من استصحاب الحكم ومتى قلنا ان استصحاب الموضوع مقدم وذلك لان الاستصحاب
يلحق صورة الشك بصورة اليقين ولا شك انه في صورة العلم ببقاء الحكم ببقائه بالاستصحاب
يلزم الحكم بما ذكر فكذلك في صورة الشك وبالجملة ان الاستصحاب بدل عن العلم فكما يحكم في
صورة العلم بلزوم الحكم به في صورة الشك والا لم يكن الاستصحاب بدلا عن العلم فالمراد باستصحاب
الموضوع استصحاب ما يلزم تقدمه على معارضه في صورة العلم بالبقاء وفيه نظر فان الاستصحاب
ليس حجة باعتبار افادته الظن حتى يلزم ما ذكر بل باعتبار العمومات المانعة من نقض اليقين
بالشك وعليه لا يتم ما ذكر كما لا يخفى والثالث العمل بالاستصحابين حيث يمكن العمل بهما
ولا تقديم استصحاب الموضوع فيلزم في مسئلة الصيد العمل باستصحاب بقاء الروح الى الوقوع في الماء
ويلزم في مسئلة من تيقن الطهارة وشك في الحدث الحكم ببقاء الطهارة وان عارضه اصالة
بقاء اشتغال الذمة بالعبادة لامتناع العمل بهما معا في الجملة وهذا الاحتمال في غاية القوة لما
على العمل بالاستصحاب يقتضي في صورة التمكن منه اعماد دليلين شرعيين يمكن العمل بهما كثير من الاخبار الواردة

في بيان حجية الاستصحاب

في بيان حجية الاستصحاب فانه قدم فيه استصحاب الموضوع كما لا يخفى ومع هذا فلا يلزم التوقف هنا
لزم سقوط حجية الاستصحاب غالبا وهو خلاف ظواهر النصوص والفتاوى وتقدم وفي كلامه نظر

وجوه منها اولا قد اختلفوا في الماء القليل الذي وقع فيه صيد قد اشتبه استناد موته الى الموت
او الجرح على اقوال احدها العمل بالاصلين وهو الذي قواه العلامة كما في التحرير وتبعه جماعة
مما تاخر عنه كالمحقق الثاني وصاحب المدارك وجده من تاخر عنهما والثاني المنع من استعمال الماء وهو
الذي قواه العلامة في القواعد بل وفي اكثر كتبه كما قيل وولده فخر المحققين والشهيد ان صح
والثالث التوقف وهو المحكي عن المحقق في الحدود الاول ان الاستصحابين المتنافيين دليلان شرعيان
يمكن العمل بهما في غير موضع التنافي فيجب العمل بهما فيه والثاني ان تحريم الصيد ثابت بالاجماع
وجملة من الاخبار منها صحيحة الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام قال سئل عن رجل رمى صيدا وهو على جبل
او حائط فيخرق فيه السهم فيموت فقال كل منه وان وقع في الماء من رميتك فمات فلا تأكل منه و
الحكم بتحريم اللحم يدل على عدم تحقق الذكاة وذلك يقتضي الحكم بموته حتف انفه والنجاسة لازمة
والجواب عنه الحدود بان الاحكم بحرمة لحم الصيد بنجاسته ولكن يمنع ان الماء في النجس ينجس مطلقا
ورد ويلزمهم انه كما يجب عليهم ان يلتزموا التفصيل في النجس الدليل بان بعض النجس الذي دل
الشرع على نجاسته بحيث ينجس بحدوثه مع الطهارة وبعضه بحيث لا ينجس بحدوثه مع الطهارة ظاهرا
الجماعة المتقولة في نجاسته معه في الجنس الاطلاق وعدم التقييد والمشهور ايضا بنجاسة الملاقي
للنجس مطلقا بل وكذلك ظاهر بعض الادلة التي بدل على نجاسته معه في النجس كذلك يجب عليهم ان يلتزموا
ذلك التفصيل في الطاهر ايضا بان بعض الطاهر من المياه يزيل الخبث ويرفع الحدث وبعض
منها لا يزيل الخبث ولا يرفع الحدث وان بعض الطاهر يجوز استعماله في الصلوة وبعضه لا يجوز
استعماله فيها ولا يبعد كل البعد ادعاء الاجماع على خلافه لم يقل احد بذلك التفصيل نعم و
الاول بل الاظهر عندي القول الثاني لان المدار في باب الاعتصام في الاحكام الشرعية على الظن

ولذلك تراهم يستدلون بالاعتبارات العقلية ومما يؤيد القول الثاني تعريفهم النجاسة بما
يحرم استعماله في الصلوة والاحدية(؟) لا لاستقذار او للتوصل الى الفرار كما في القواعد الشهيدية
والثالث انه تعارض الدليلين تساقطا فيرجع الى الاصول والقواعد وكذا المحقق الخونساري
ره فسر الروايات في بحث الاستنجاء بالاحجار الثلثة تفسيرا خلاف التفسير المشهور فانه قال فيه اعلم
ان القوم ذكروا ان الاستصحاب اثبات حكم في زمان لوجوده في زمان سابق عليه وهو ينقسم على
قسمين باعتبار انقسام الحكم المأخوذ فيه الى شرعي وغيره فالاول مثل ما اذا ثبت حكم شرعي بنجاسة ثوب
او بدن مثلا في زمان فيقولون ان بعد ذلك الزمان ايضا الحكم بالنجاسة اذا لم يحصل اليقين بما
يرفعها والثاني مثل ما اذا ثبت رطوبة ثوب في زمان فبعد ذلك الزمان ايضا يحكم برطوبته ما لم
يعلم الجفاف وذهب بعضهم الى حجيته بقسميه وبعضهم الى حجية القسم الاول فقط واستدل
كل من الفريقين بدلائل مذكورة في محلها قاصرة عن افادة المرام كما يظهر عند التأمل فيها ولم نتعرض
لذكرها ههنا بل نشير الى ما هو الظاهر عندنا في هذا الباب فنقول الظاهر ان الاستصحاب بهذا المعنى لا
حجة فيه اصلا بكلا قسميه اذ لا دليل لنا عليه عقلا ولا نقلا نعم الظاهر حجية الاستصحاب بمعنى آخر
وهو ان يكون دليل شرعي على ان الحكم الفلاني بعد تحققه ثابت الى حد معين الى وقت كذا او وقت
كذا مثلا معين في الواقع بلا اشتراطه بشيء اصلا فح اذا حصل ذلك الحكم فيلزم الحكم باستمراره
الى ان يعلم وجود ما جعل مزيلا له ولا يحكم بنفيه بمجرد الشك في وجوده والدليل على حجيته
امران الاول ان ذلك الحكم اما وضعي او اقتضائي او تخييري ولما كان الاول ايضا عند التحقيق
يرجع اليهما فينحصر في الاخيرين وعلى التقديرين يثبت ما ذكرنا اما على الاول فلانه اذا كان
امرا ونهيا بفعل الى غاية مثلا فعند الشك بحدوث تلك الغاية لو لم يمتثل المكلف المذكور
لم يحصل الظن بالامتثال والخروج عن العهدة وما لم يحصل الظن لم يحصل الامتثال فلا بد
من بقاء ذلك التكليف حال الشك ايضا وهو المطلوب واما على الثاني فالامر كذلك كما لا يخفى

الثاني ما ورد في الروايات من ان اليقين لا ينقض بالشك فان قلت هذا كما يدل على حجية المعنى الذي
ذكرته كذلك يدل على حجية ما ذكره القوم لانه اذا حصل اليقين في زمان فينبغي ان لا ينقض في زمان
آخر بالشك نظرا الى الرواية وهو بعينه ما ذكروه قلت الظاهر ان المراد من عدم نقض اليقين بالشك
انه عند التعارض لا ينقض به والمراد بالتعارض ان يكون شيء يوجب اليقين لولا الشك
وفيما ذكروه ليس كذلك لان اليقين بحكم في زمان ليس مما يوجب حصوله في زمان آخر لولا عروض
الشك وهو ظاهر فان قلت هل الشك في كون شيء مزيلا للحكم مع اليقين بوجوده كالشك في وجود
المزيل اولا قلت فيه تفصيل لانه ان ثبت بالدليل ان ذلك الحكم مستمر الى غاية معينة في الواقع ثم
علمنا حصولها عند شيء وشككنا في حصولها عند الشيء الآخر فحينئذ لا ينقض اليقين بالشك
واما اذا لم يثبت ذلك بل انما ثبت ان ذلك الحكم مستمر في الجملة ومزيله الشيء الفلاني وشككنا في
ان الشيء الآخر ايضا مزيل ام لا فح لا ظهور في عدم نقض الحكم وثبوت استمراره اذ الدليل
الاول ليس بجار فيه لعدم ثبوت حكم العقل في مثل هذه الصورة خصوصا مع ورود بعض الروايات
الدالة على عدم المؤاخذة بما لا يعلم والدليل الثاني الحق انه لا يظهر منه الا غاية ما يعلم
منه افادة الحكم في الصورتين اللتين ذكرناهما وان كان فيه ايضا بعض المناقشات لكن لا يخفى
من تأييد للدليل الاول فتم فان قلت ان الاستصحاب الذي يدعونه فيما نحن فيه وانت قد منعته
الظاهر انه من قبيل ما اعترفت بحجيته لان حكم النجاسة ثابت ما لم يحصل مطهر شرعي اجماعا و
ههنا لم يحصل الظن المعتبر شرعا بوجود المطهر لان حسنة ابن المغيرة وموثقة ابن محبوب
ليستا حجة شرعا خصوصا مع معارضتهما بالروايات كما تقدم فغاية الامر حصول الشك بوجود
المطهر وهو لا ينقض اليقين كما ذكرت فما وجه المنع قلت كونه من قبيل الثاني ممنوع اذ لا دليل على
ان النجاسة ثابتة ما لم يحصل مطهر شرعي وما ذكر من الاجماع غير معلوم لان غاية ما اجمع عليه
ان بعد التغوط لا تصح الصلوة مثلا بدون الماء والتمسح بالثلثة الاحجار [illegible]

ليعيب بجزو واحد وهذا الاجماع لا يستلزم الاجماع على ثبوت حكم النجاسة حتى يحدث شيء معين
في الواقع مجهول عندنا فاذا عثرة الشارع مطهر انه يكون من قبيل ما ذكرنا فان قلت ثبت ان ابليس
داخل تحت الاستصحاب المذكور لكن نقول انه قد ثبت بالاجماع وجوب شيء على المتغوط في الواقع
وهو مردد بين ان يكون المسح بثلثة احجار متعددة او الاعم منه ومن المسح بجهات بجزو واحد
فاذا اكتفى بالاول لم يحصل اليقين بالامتثال والخروج عن العهدة فيكون الاتيان به واجبا قلت
الاجماع على وجوب شيء معين في الواقع مبهم في نظره عليه يجب لو لم يأت بذلك الشيء المعين
استحق العقاب مم بل الاجماع على ان ترك الامرين معا سبب لاستحقاق العقاب فيجب ان لا يتركهما
والحاصل انه اذا ورد نص او اجماع على وجوب شيء معلوم عندنا او ثبوت حكم الى غاية معلومة
عندنا فلابد من الحكم بلزوم تحصيل اليقين او الظن بوجود ذلك الشيء المعلوم حتى يتحقق الامتثال
ولا يكفي الشك في وجودها في ارتفاع ذلك الحكم وكذا اذا ورد نص او اجماع على وجوب شيء
معين في الواقع مردد عندنا بين اشياء ونعلم ان ذلك التكليف غير مشروط بشيء من العلم
بذلك الشيء مثلا او على ثبوت حكم الى غاية معينة في الواقع مرددة عندنا بين اشياء ونعلم ايضا
عدم اشتراطه بالعلم مثلا يجب الحكم بوجوب تلك الاشياء المرددة فيها في نظرنا وبقاء ذلك
الحكم الى حصول تلك الاشياء ايضا ولا يكفي الاتيان بشيء واحد منها في سقوط التكليف وكذا
حصول شيء واحد في ارتفاع الحكم وسواء في ذلك كون ذلك الواجب شيئا معينا في الواقع
مجهولا عندنا او اشياء كذلك او غاية معينة في الواقع مجهولة عندنا او غاية كذلك وسواء ايضا تحقق
قدر مشترك بين تلك الاشياء والغايات او تباينهما بالكلية واما اذا لم يكن كذلك بل ورد نص مثلا
على ان الواجب الشيء الفلاني ونص اخر على ان احدا اي واجب شيء اخر او ذهب بعض الامة الى وجوب
شيء والاخرون الى وجوب شيء اخر دونه وظهر بالنص او الاجماع في الصورتين ان ترك ذلك الشيئين
معا سبب لاستحقاق العقاب فحينئذ لم يظهر وجوب الاتيان بهما معا حتى يتحقق الامتثال

مبهم

بل الظ الاكتفاء

بل الظ الاكتفاء بواحد منهما سواء اشتركا في امر او تباينا بالكلية وكذا الحكم في ثبوت الحكم الى
الغايتين هذا تحصيل القول في هذا المقام وعليك بالتأمل في خصوصيات الموارد في استنباط
احكامها من هذا الاصل ورعاية جميع ما يجب رعايته عند تعارض المعارضات والله الهادي الى
سواء الطريق انتهى كلامه ره وفيه نظر من وجوه الاول انه يظهر من كلامه ره في ادلة الحدود له
فعند الشك بحدوث تلك الغاية الى ان يحصل الظن لم يحصل الامتثال انه يكفي في
الخروج عن عهدة الامتثال الظن بالامتثال ويظهر ذلك ايضا من كلامه في شرح كلام الشهيد ره
وحرم استعمال الماء النجس والمشتبه في الطهارة حيث قال وقد تمسك العلامة في المنتهى
تبعا للخلاف بان الصلوة بالماء النجس حرام فالاقدام على ما لا يؤمن معه ان يكون نجسا
اقدام على ما لا يؤمن معه فعل الحرام فيكون حراما وبانه متيقن بوجوب الصلوة فلا يخرج عن العهدة
لتحصيل يقين وان اليقين لا ينقض بالشك ابدا وانما ينقضه يقين اخر ويرد على الحجة الاول
انه انما يتم لو كان هناك اية او رواية حاكمة بان الصلوة بالماء النجس حرام اذ حينئذ يجد
ان يقال انا مكلفون بترك الصلوة ولا بد في الامتثال من تحصيل الظن او اليقين بالمكلف به
وذلك لا يتم الا بترك استعمال كل من المائين لكن كانها ليست غاية الامر انه علم بالضرورة
او الاجماع او بحجج اخرى المنع من الصلوة بالنجاسة المتيقنة او المظنونة على وجه وهذا الوجه
لا يجري فيما نحن فيه واقيم لا نسلم انه لا يؤمن عند استعماله من الاقدام على الصلوة بالنجاسة
لان كلا من المائين بانفراده طاهر بناء على انه كان متيقن الطهارة واليقين لا يزول الا
باليقين والنجاسة مشكوك فيها فيرجع الى يقين الطهارة فعند استعماله يكون امنا من الصلوة
بالنجاسة وعلى الوجه الثاني ان اليقين بوجوب الصلوة تقتضي اليقين بالاتيان بها جامعا
لشرائطها التي ثبت بالدليل وقد علمت انه لم يثبت بالدليل سوى اشتراطها بالطهارة
بالماء وبعدم التطهير بالمياه النجسة المتيقنة او المظنونة على وجه وهذا ليس منها ههنا

بالماء النجس وهو

[illegible]

بثبوت اشتراطها بالطهارة وبالساتر الطاهر لكن يقول انه ظاهر بالوجه الذي قررنا نعم يحصل اليقين بالتكليف
بامر ولم يظهر معنى ذلك الامر بل يكون مترددا بين امور فلا يبعد حينئذ القول بوجوب تحصيل الاحرام
جميعا لتحصيل اليقين بالبراءة وكذا لو علق الامر بان الامر افعل في شروط بكذا ولم يعلم او ظن
المراد من كذا فعلى هذا القسم الظاهر وجوب الاتيان بكل ما يمكن ان يكون كذا حتى يحصل اليقين
او الظن بحصوله انتهى وربما يستدل له عليه بان تحصيل اليقين عسر في كثير من الاحوال فاكتفى
بالظن تحصيلا لليسر ودفعا للحرج كما ذكره الشهيد ره في الذكرى في ان المصلي اذا غلب على
ظنه احد طرفي ما شك فيه بنى عليه وهو كما ترى يجري في الصلوة وغيرها وقال في موضع اخر
ان ترجيح الظن على الشك مطرد في العبادات وقد سبق حكاية ذلك ويمكن ان يكون بناء ذلك
على قاعدة نفي العسر والحرج او على قاعدة تقديم الظاهر على الاصل وقد يستدل له في خصوص
الصلوة بما رواه الجمهور عن النبي صلعم قال اذا شك احدكم في الصلوة فلينظر احرى ذلك
الى الصواب فليبن عليه وبما رواه الكليني ره عن محمد بن عيسى عن محمد بن خالد عن سعد بن سعد
سعد عن صفوان عن ابي الحسن ع قال ان كنت لا تدري كم صليت ولم يقع وهمك على
شيء فاعد الصلوة والاستدلال به مبني على حجية مفهوم الشرط وعمومه ويظهر من الذكرى ان البناء
على الظن في الصلوة في عدد ركعاتها فتوى الاصحاب لانه قال فلا فرق بين الشك في الافعال
والاعداد ولا بين الاوليين والاخريين في ذلك ويظهر من كلام ابن ادريس ان غلبة الظن
يعتبر في قاعدة الاخيرتين دون الاوليين بل تبطل الصلوة بالشك فيهما وان غلب الظن فان
اراده فهو بعيد ومخالف لفتوى الاصحاب وتخصيص لعموم الادلة انتهى وقد بسطنا الكلام في
ترجيح الاكتفاء بالظن في خصوص الصلوة في بحث في ابدا نا فان قلت انه قد ادعي الاجماع على
ان اشتغال الذمة اليقيني يستدعي البراءة اليقينية فانه قد ادعى الاستاد صاحب القوانين المحكمة
ره في بحث الاستصحاب في ايراد حجة القول بالحجية اذا كان استمرار الحكم ثابتا من الشرع الى غاية

عن محمد بن يحيى عن م

معينة دون غيره

معينة دون غيره ولعل نظره الى ان اشتغال الذمة مستصحب وشغل الذمة اليقيني يستدعي لحصول
البراءة اليقينية بالاجماع كما ادعاه بعضهم فالاكتفاء بالظن في الامتثال يخالف الاجماع المنقول
وانه يخالف ايضا الروايات الدالة على انه لا ينقض اليقين ابدا بالشك ولكن ينقضه بيقين اخر وحكم
العقل فانه يحكم بان اشتغال الذمة اليقيني يستدعي البراءة اليقينية فما قربناه من ان تحصيل اليقين
عسر في كثير من الاحوال لو كان مسلما انما يعارض من الادلة المذكورة فيجوز تخصيص ما يدل على نفي
الحرج بغير مقام الامتثال وعلى ذلك يجوز حمل كلام المحقق الخوانساري ره على ان المراد بالظن في
واحد في الامتثال من تحصيل الظن او اليقين بالمكلف به الظن الاجتهادي بالمكلف به في مقام تعيينه
الظن بالاتيان به بعد تعيينه باليقين او ببعض الظنون الاجتهادية كما قال الاستاد ره كما صاحب
القوانين المحكمة في بحث الاستصحاب وانما اكتفى ره بحصول الظن بالامتثال مع ان المعتبر في رفع
شغل الذمة اليقيني هو اليقين بالرفع بينهما اي كفاية الظن الاجتهادي الذي هو بمنزلة اليقين
فلو كان حصول الغاية الموهومة المذكورة بظن معتبر فيكفي في الامتثال قلت اما الاجماع فلم يثبت جواز
التمسك بالاجماع المنقول في اثبات ذلك المطلب فانه مجهول ومع ذلك قال السيد المحقق
شارح الوافية وربما في الحكاية عنهم الظن ان بناء كلامه ره على ان اليقين بشغل الذمة اذا
حصل لا بد من اليقين او الظن بالبراءة ولا اقل من الظن وان صار يقين شغل الذمة بعد وقوع
الشك في البراءة مشكوكا فيه ايضا وقد ادعي الاجماع على هذا القسم والمشهور انه لم يدع الاجماع
يكتفي بالظن في عدد ركعات الصلوة وافعالها ولعله لا قائل بالفرق بين الصلوة وغيرها ولذا
قال في الذكرى ان ترجيح الظن على الشك مطرد في العبادات ثم لو ما حكم العقل فيه انه لما
اكثر تحصيل الظن بالبراءة فالظاهر ان بناء العرف والعادة عليه بل على الاكتفاء بالظن بناء
نظام العالم ومعاش ومعاد ومما يدل على انه لا يحكم اكثر من ذلك انه لو حكم بلزوم تحصيل البراءة
اليقينية لما جاز تخصيصه لان الاحكام العقلية لا تقبل التخصيص والتالي باطل للاكتفاء بالظن

[illegible]

[illegible]

بالبراءة في الصلوة مطلقا في حصوتي الحجر بين منهما مكرا المقدم والتخصيص ان الحق انما الحكم بوجوب
دفع الضرر المعلوم والمظنون بعد التشكيك دون الضرر الموهوم وفي صورة الظن بالبراءة انما يكون
الضرر موهوما فتم واما الروايات فنقول الاستدلال بها اولا انه مبني على اثبات حجية اخبار الاحاد في
الاصول او فحينئذ فان اشتغال الذمة بالحج بعد الحج يكون من الامور الخارجية ولا يكون
المراد بها ما افاده الفاضل الشيرازي ومما افاده المحقق الخوانساري وجهه انه فلا يكون حجة عليهما
فتم وثانيا انها معارضة بما يدل على نفي العسر والحرج وهو الكتاب والسنة وما يدل على تقديم
الظاهر على الاصل في الجملة وهو الاجماع كما نقله الاستاد العلامة اعلى الله مقامه في القوانين
المحكمة حيث قال في اواسط القانون الذي بعد القانون في ترتيب الاجتهاد والعمل على الظاهر
حيث هو ظاهر في كلماتهم في الجملة اجماعي انتهى ولا باس ان نذكر هنا كلام الشهيد الثاني ره في خصوص
تعارض الاصل والظاهر في تمهيد القواعد تكثيرا للفائدة قال فائدة شرعية يختم بها باب التعارض اذا
تعارض الاصل والظاهر فان كان الظاهر حجة يجب قبولها شرعا كالشهادة والرواية والاخبار فهو مقدم
على الاصل بغير اشكال وان لم يكن كذلك بل كان مستنده العرف او العادة الغالبة او القرائن او
غلبة الظن ونحو ذلك فتارة يعمل بالاصل ولا يلتفت الى الظاهر وهو الاغلب وتارة يعمل بالظاهر
ولا يلتفت الى الاصل وتارة يخرج في المسئلة خلاف فهنا اقسام الاول ما ترك العمل
بالاصل للحجة الشرعية وهو قول من يجب العمل بقوله وله صور كثيرة وذكر بعض تلك الصور ثم
قال القسم الثاني ما عمل فيه بالاصل ولم يلتفت فيه الى القرائن الظاهرة وله صور كثيرة منها اذا
تيقن الطهارة او النجاسة في ماء او ثوب او ارض او بدن وشك في زوالها فانه يبني
على الاصل وان دل الظاهر على خلافه ثم ذكر صورا اخرى وهو حجة فيما يشترط بالعلم مثل النجاسة
والحرية للحجة الشرعية واما في غير ذلك فالعمل بالاصل وعدم الالتفات الى القرائن الظاهرة
يحتاج الى دليل اخر مثل شهرة او اجماع او غير ذلك فتم ثالث في اخر ذلك القسم ومنها اذا

ارتفع الزوجية

ارتفع الزوجية بعد طول بقائهما مع الزوج وبياده انه لم يحصل النفقة الواجبة فقد قال الاصحاب
القول قولها لان الاصل معها مع ان العادة والظاهر يخيل ذلك ولو قيل بترجيح الظاهر كان وجها في
المسئلة لبني بذلك البعيد الا ان القائل به غير معلوم لكن بعضهم اشار اليه في تعريف المنكر
والمدعي حيث ان منهما الاصل ومنهما الظاهر فيه مبني على الاول وهي على الثاني وكذا على القول
بانه يخلى وسكوته او بترك لو ترك ثم قال القسم الثالث ما عمل فيه بالظاهر ولم يلتفت الى الاصل وله
صور منها اذا شك بعد الفراغ من الصلوة او غيرها من العبادات في فعل من افعالها بحيث يترتب
عليه حكم فانه لا يلتفت الى الشك وان كان الاصل عدم الاتيان به وعدم براءة الذمة من التكليف
به لكن الظاهر من افعال المكلفين بالعبادات ان يقع على الوجه المامور به فيرجح هنا الظاهر على
الاصل والحجة لو لم يرها التحفظ الى ابعد حين وهو مروي عندنا صحيحا عن الصادق ع انه قال
لزرارة بن اعين اذا خرجت من شيء ثم دخلت في غيره فشككت فليس بشيء وكذا لو
شك في فعل من افعال الصلوة بعد الانتقال منه الى غيره وان كان فيها لان الظاهر فعله في محله
مع ان الاصل عدمه ولبس كذلك الطهارة والفارق النص والا امكن القول باتحاد الحكم فيه
ان المراد بالشك اما معناه المعروف فالتعارض في المسئلة انما هو بين الاصل والشك
وهو خارج عن محل النزاع الا ان يقال ان الشك فيهما بدوي وبعد ملاحظة ان الظاهر من
افعال المكلفين بالعبادات ان يقع على الوجه المامور به ينقلب ظنا فيه فقط فهذا غاية ما
يمكن اثباته انما هو الظن النوعي وما يدل على تقديم الظن على الاصل انما يدل على الظن الشخصي
على الاصل بعد الظن النوعي فتم واما معناه اللغوي الذي يشمل الظن فالمراد اما الظن
الاتيان به فلا معنى لعدم الالتفات اليه واما على ظن عدم الاتيان فهو يوافق الاصل
فلا معارضة بينهما وان شئت بالحج فخرج المسئلة عن محل النزاع فان ثمة نفي الحرج فانه
مستقلة عن قاعدة تقديم الظاهر على الاصل وايضا عدم الالتفات الى الشك انما هو بالنص

من الطهارة وم

الصحيح الذي يكون مجزئا شرعا سوى قاعدة تعتد به على الاصل الا مرجح واحد وهو اذا شك
المصلي في عدد الركعات او في فعل من الافعال وغلب ظنه على فعل فقال فيه انه يبني على وقوعه
عمل بالظن وان كان الاصل عدم فعله ويرد عليه ان تقديم الظن على الاصل لو كان قاعدة مستقلة
لم يتمسك الشهيد ره في الذكرى بلزوم العسر والحرج في كثير من الاحوال لو قلنا بلزوم تحصيل في المسئلة
تحصيل البراءة اليقينية بالجزء العامي والخاصي الا ان يقال القاعدة لما كانت معارضة بقاعدة
اليقين تعبد من الترجيح بالمرجحات واذا تعددت المحتمل بتمسكه بلزوم العسر والحرج والجزء
انما هو لمرجح الخارجي ثم القسم الرابع ما اختلف في ترجيح الظن على الاصل او
العكس وهو امور منها غسالة الحمام وهو الماء المنفصل من المغتسلين فيه الذي لا يبلغ الكثرة
حال الملاقاة والمشهور بين الاصحاب الحكم بنجاسته عملا بالظن من [illegible] اكثر الناس لا يتجنب
ويستند مع ذلك رواية مرسلة ضعيفة السند عن الكاظم عم وقيل بترجيح الاصل لموثقة معارضة
ذلك بالاخرى فيحمل عنه عم يتغير الناس بما اصيب منها او هذا هو الظن ومنها طين الطريق اذا
غلب على الظن نجاسته فان الظن يشهد بها والاصل يقتضي الطهارة والمشهور الحكم بطهارته لكن
ذهب العلامة في النهاية الى العمل بالظن الغالب هنا عملا بالظن الى اخره وفيه نظر فان القائلين بنجاسة
الغسالة تمسكوا بالاجماع كما في السرائر والاخبار لا بان الظاهر فيها النجاسة فاذا ورد كلام
الشهيد الثاني ره في تمهيد القواعد فلا باس ان نورد كلام الشهيد الاول ره في القواعد في ذيل
القاعدة الثالثة اعني قاعدة اليقين وهنا قواعد الاولى قد يستثنى من تغليب اليقين على الشك
مسائل منها المحرم فيغتسل عند اوقات الاحتمال والاصل عدم الانقطاع وقد نبهنا في الذكرى
منع هذا ولو ادمى المصلي جرح مع اصالة عدم حدث سبب آخر فيجب غسل جميع الثوب
والبدن وعدم اصابة النجاسة من شغل جهل تعيينها مع اصالة الطهارة في غير ذلك المحل ولا حقيقة
الشك بعد الفراغ من العبادة مع ان الاصل عدم الفعل ومن فاته صلوة واحدة يجب ثلث مع اصالة

البراءة الثانية تعارض

البراءة الثانية قد تعارض الاصل والظاهر ففي ترجيح احدهما وجهان وصوره كثيرة ايتها كغسالة ويرجح
فيها الاصحاب الظن كسائر يد من الخمر وشبهه وطين الطريق ويرجح فيه الاصحاب الطهارة وربما
فرق بين طريق البلد والطريق في الصحارى ولو تنازع الراكب والمالك في الاجارة والعارية
بعد انقضاء مدة ففيه الوجهان وترجيح قول المالك اولى لان الظن يقتضي الاعتماد على قوله في الاذن
مكذا في صفته ولو تنازع القاذف والمقذوف في الحرية والرقية فالاقرب ترجيح الظن لان الاغلب
في بني ادم مع المكان اصليين متنصر باصالة الحرية ولو تنازع الزوجان بعد الدخول في وقت الحملة
فالاسلام فالظن ترجيحها فيجب النفقة ويحتمل ترجيح دعوى الزوج لاصالة البراءة من النفقة
بعد الوجوب واصالة عدم تقدم الاسلام والظن بقاء ما كان على ما كان والاختلاف في شرط مفسد
العقد فرجح بعض جانب الظن على اصالة عدم صحة العقد وعدم لزوم الثمن وكذا في فوات الشرط
لان الظاهر في الصحة وربما جعل حيض الحامل من هذا الباب بناء على انه دم علته والاصل السلامة والظن الغالب
عدم حيض الحبلى فيكون العلة وهو ضعيف ومنه اذا سقط شعر الفأرة في البئر فيحتمل حتى يغلب
الظن على خروجه فانه يحكم بطهارة الماء وان كان الغالب انه يبقى فيرجح العدد وقطع لسان
الصغير يرجح فيه الظن وهو الصحيح الى ان قال الثالثة موضع الخلاف في تعارض الاصل والظاهر
ليس عاما اذ الاجماع على تقديم الاصل على الظن في صورة دعوى بيع او شراء او دين او غصب وان كان
المدعي في غاية العدالة مع ضعف العصمة وكان المدعى عليه معهودا بالتغلب والظلم كما اجمعوا
على تقديم الظن على الاصل في الاخبار الشرعية فان الظن الغالب صدقها وان كان الاصل عدم الاحكام
المشهود عليه ولهذا الظن انتهى ونظير ما قوله ره الرابع موضع الخلاف في تعارض الاصل والظاهر
ليس عاما الى اخره ان موضع الخلاف عند التعارض بين الاصل والظن ما لم يكن اجماع على تقديم احدهما
على الاخر ونظير من كلامه السابق ان الاصحاب اجمعوا على نجاسة غسالة الحمام وطهارة طين الطريق
ومع ذلك فيهما في ترجيح احدهما على الاخر وجهان وبين الكلام بين معارضته ظاهرا او نظير

من كلام الشهيدين رحمهما الله من وقوع التعارض بين الاصل والظاهر وكذا من قول الاصوليين اذا تعارض
الاصل والظاهر فالاصل مقدم ان حجية الاصل ليست لافادة الظن والا فلا يتحقق التعارض بينه وبين
[illegible]
الظاهر الا ان يجعل الظن في الاصل نوعيا وفي الظاهر شخصيا فتم انما المعارضة بين الاصل والظاهر انما
يتحقق اذا كان الظاهر حجة شرعية كالاصل ولم يقم دليل على حجية الظاهر دليلا مطلقا سوى ما نقله الاستاد
صاحب القوانين المحكمة من الاجماع وهو على تقدير التسليم انما يفيد حجية الظاهر في الجملة لما عرفت
من كلامه ره ثم يسقط ما يدل على حجية الاصل عن الحجية لانه يصير من قبيل العام المخصص بالمجمل حكاية
لا ان يقع بين الاصل والظاهر معارضة فان قلت قد ادعى الحاجبي في مختصره وكذا البيضاوي
في المنهاج في حجية الاستقراء وكذا العلامة ره في النهاية في حجية الاستصحاب ظاهرا من النبي صلى الله
عليه وآله وسلم نحن نحكم بالظاهر وهو يفيد حجية الظاهر قلت انه مع كونه مرسلا لا يصح التمسك
بمثله في المسائل الاصولية مخالف للمذهب فان المذهب انه لا يحكم الا بالواقع
لقوله تعالى ان هو الا وحي يوحى فتم قد اتضح حجية الظاهر الا انهم يتمسكون بالاصل من غير
اعتراض عليهم بانه يخالف القاعدة الشرعية ان الظاهر مقدم على الاصل ومن غير تعرض لترجيحه على
الظاهر ثم يظهر من كلام الاستاد العلامة ره مع انه انما ادعى الاجماع على حجية الظاهر في الجملة ان بين
قاعدة اليقين وقاعدة الظن عموما وخصوصا من وجه فان امكن ترجيح احدهما على الاخرى في
الموارد الجزئية التي وقع الاختلاف بين الفقهاء بالمرجحات فهو المتبع والا فالتوقف والتخيير لان المنع
ذلك دابه الذي يظهر من كلام العلماء ان ههنا قواعد متقنة مستفادة من الادلة الشرعية المعروفة مثل مقتبسة
نفي الغرر ونفي الحرج ولزوم التنبه وقاعدة اليقين بمعنى لزوم العمل على مقتضى ما حصل اليقين
به حتى يثبت الرافع ومن جملتها الاستصحاب بانواعه وعنها بانواع اقسام الاستصحاب ومثلها
حصل الظن به وكان ظاهر السبب العادة او الغلبة او غلبة الظن من جهة القرائن ونحو ذلك
حكم ذلك كما التقييد جواز الاحتياط عليها من الشرع اما من جهة التنبيه او من جهة التنصيص

والنسبة بين المذكورات

والنسبة بين المذكورات عموم من وجه فكما انه يحصل بين نفس الادلة من الايات والاخبار عموم من وجه
فكذلك في المذكورات فقد يقع بين قاعدة اليقين وقاعدة العمل بالظاهر تعارض من وجه وهذا هو
الذي ذكره الاصوليون ونقلوا اختلاف الفقهاء في موارده ترجيح بعضها على بعض فان وقع الاجماع
على احد الطرفين فلا اشكال فيه وما اختلف فيه فاما ان يتقصد لاحد الطرفين برواية او ظاهر آية او او ظاهر
نحوها فيرجح على الاخر وما لم يحصل فينبغي من ذلك ما لم يحصل للمجتهد ظن في الترجيح من جهة الاعتضاد
بظاهر الحال او اصل فيعمل عليه وان لا يحصل فيتوقف فيه ويعمل على مقتضاه من التخيير او الاحتياط
فظهر من جميع ما ذكرنا ان الظاهر والظن الحاصل من العادة والغلبة والقرائن انما هو ما عمل عليه
الشرع وهذا باب مطرد في الفقه لا ينكره الا من لا بصيرة له بطرائقهم انتهى وفيه نظر من وجوه احدها
انه يخالف ما قرره من ان العمل بالظاهر في الجملة اجماعي والثاني ان المعارضة بين الدليلين با
لعموم والخصوص من وجه انما هو بين الدليلين اللفظيين دون الدليل اللفظي والاجماع او اللفظي
والاستقراء فان الثابت بالاجماع والاستقراء انما هو امر معنوي لا يقبل التاويل لانه من خصائص
اللفظ والثالث ان بين قاعدة اليقين وقاعدة الظن تناقضا لا العموم والخصوص من وجه فلا
التراجيح من حمل كل من المتناقضين على بعض افراد موضوع الحكم والرابع ان الرجوع الى الترجيح في الدليلين
اللذين وقع بينهما التعارض انما هو ترجيح احد الدليلين على الاخر بحسب المفهوم لا بحسب المصداق
بمعنى ان الترجيح انما يعتبر بين المفهومين فيسري في جميع المصاديق لا بين كل واحد واحد من المصاديق
الجزئية ابدا او اذا وقع التعارض بين قاعدة اليقين وقاعدة نفي العسر والحرج فلا بد من الرجوع الى
الخارجية لان النسبة بينهما عموم وخصوص من وجه والترجيح هنا مع الثانية لاعتضادها بما يدل على
تقديم الظاهر على الاصل ومعارضة الاصل ومن الدليل على نفي العسر والحرج كالآية وهي اقوى سندا ودلالة
ودلالة فانها عام لنوعه بخلاف الاخبار الدالة على تقديم الاصل فان غاية ما افادته العموم المتحقق
او العموم بدلالة الالتزام ولا ريب ان الدلالة بدلالة المطابقة مقدم على الدال بدلالة الالتزام ثم

فان قلت ان تحصيل البراءة اليقينية لا يستلزم العسر والحرج قلت ان كان المراد ان تحصيل البراءة اليقينية
لا يوجب العسر والحرج اصلا بمعنى ان المراد السلب الكلي فهو مكابرة جدا وان كان رفع الايجاب الكلي
فلا ننكره ولذلك قال الشهيد ره ان تحصيل اليقين عسر في كثير من الاحوال وامكن انكار ما تقدم
بناء على ان وجوب تحصيل البراءة اليقينية في طريقة العقلاء فانهم يكتفون في مقام الامتثال بالظن القوي
ظاهرا او لا نسلم وجوب تحصيل البراءة اليقينية في كل ما هو خارج عن طريقة العقلاء في التكاليف
نعم عسر وحرج ولذا نقول ان الصوم متى اذا ادى الى مشقة لا تتحمل عادة فهو حرج يجب الافطار
وكذلك الطهارة المائية والقيام في الصلوة وغيرهما انما لو ادت الى مشقة لا تتحمل عادة يسقط
التكليف بها لانه يوجب العسر والحرج وكلاهما منفيان في الشريعة السمحة وقولهم بعثت بالحنيفية
السمحة السهلة الثاني من وجوه النظر ان مفاد الاستدلال الثاني اعني الاستدلال بالروايات
غير مفاد الاستدلال الاول فان مفاد الثاني انه لا ينقض اليقين الا بيقين مثله ومفاد الاول
انه ينقض بالظن ايضا الثالث ان الدليل الاول لما جاز فيما اذا ثبت تحقق حكم في الواقع
في حقيقته بعد انقضاء زمان لابد للتحقق منه وهذا هو الذي اجرى القوم فيه الاستصحاب بيانه
انا كما نجزم في الصورة التي فرضناها بتحقق الحكم في قطعة من الزمان ونشك ايضا حين القطع
في تحققه في زمان يكون حدوث الغاية فيه وعدم حدوثها متساويين عندنا كذلك نجزم
بتحقق الحكم في زمان لا يمكن تحققه الا فيه ونشك ايضا حين القطع في تحققه في زمان متصل
الزمان لاحتمال وجود رافع او جزء من اجزاء علة الوجود وعدمه وكما ان في صورة الشك في الصورة
الاولى يكون الدليل محتملا لان يراد منه وجود الحكم في الزمان الذي يشك في وجود الحكم فيه ولان
يراد منه عدم وجوده فيه كذلك حال الدليل في الصورة التي فرضناها هاهنا على هذا التقدير لو لم يتمثل
التكليف المذكور لم يحصل الظن بالامتثال والخروج عن العهدة ولو امتثل لحصل القطع به لان في
زمان الشك ان كان الواقع وجود الحكم فقد فعلنا ما كان علينا من التكليف وان كان الواقع عدمه

فقد خرجنا بانفصالنا

فقد خرجنا بانفصالنا في زمان القطع عن العهدة كذا قرره وقد اعترض عليه بان انتفاء الشك انما
يستلزم ثبوت اليقين لو ثبت ان علة الوجود في الآن الاول هو علة الوجود في الآن الثاني وهو
ممنوع واجيب عنه بان حاصل المراد انه لا دلالة على ان علة الوجود في هذا المحلول هو علة
البقاء الى ان يحصل الشك يعني يظهر من فرض انتفاء الشك ان العلة الموجدة هي المبقية فكما
ان انتفاء الشك في الصورة التي فرضها المستدل توجب اليقين بالحكم بسبب الاستمرار المنصوص
عليه من الشارع فكذلك فيما ذكره القوم انتفاء الشك يوجب اليقين بالحكم من جهة عدم الواسطة بين
الشك واليقين بالحكم السابق فاذا كان المراد من الشك هاهنا ثابتا في اليقين السابق وهو اعم من الظن
انتهى اقول ويمكن منع اصل المراد بل مراد المحقق الخوانساري ره ان المراد من الرواية ظاهرا انه اذا
حصل القطع باستمرار الحكم الى غاية فلا ينقض ذلك القطع بالاستمرار بالشك في حدوث الغاية
الشاهد عليه قوله قلت فيه تفصيل لانه اذا ثبت بالدليل ان ذلك الحكم مستمر الى غاية معينة
في الواقع الى اخره فيجمع ذلك ان الشك في الاستمرار تارة يكون بسبب الشك في مقتضي دليل الحكم
ومعه لو دل على [...] الاستمرار او تحقق مقطعه مخصوصة من الزمان وتارة يكون بعد الجزم بالاستمرار
الى غاية معينة بسبب الشك في حدوث الغاية ومراد المحقق ره ان الرواية ظاهرة في الثاني فان
قلت ان قوله لان اليقين بحكم في زمان ليس مما يوجب حصوله في زمان اخر لولا عروض الشك
ابى من حمل كلامه عليه قلت لا يأبى عنه فان المراد ان اليقين بحكم في الجملة في زمان ليس مما يوجب
حصوله في زمان في الجملة اما خصوص اليقين بالاستمرار واما حصول اليقين بالاختصاص بقطعة بعينه
من الزمان فعدم عروض الشك اعم من حصول اليقين بالاستمرار او حصول اليقين بالاختصاص ولا دلالة
للعام على الخاص فالمراد انه اذا سلم ان المراد من عدم نقض اليقين بالشك انه عند التعارض لا
تنقض به وان المراد بالتعارض ان يكون شيء يوجب اليقين لولا الشك فانا ان نمنع الظهور في الثاني
ويدعى انما اعم منه فلا بد ان يلتزم ان عدم عروض الشك بالاستمرار في الاول يستلزم حصول اليقين

ونظيره الظن بحياة زيد

بد لا يخفى فساده واما ان قسم الظهور فلا نقض فتم وقد اورد عليه القيم بان تحصيل القطع او الظن
بالامتثال انما يلزم مع القطع او الظن بثبوت التكليف وفى زمان الشك ليس شى منهما حاصلا ولو
تمسك بان الشك انما هو فى اول النظر واما مع ملاحظة اليقين السابق فالحاصل هو الظن ببقاء
التكليف فيكون المرجح هو ظاهر العموم ونحن كما نطالبهم بدليل التعويل على مثل هذا الظن نطالبه
قدس سره ثم قال وانت خبير ان بناء كلامه على ان اليقين شغل الذمة اذا حصل فلا بد من اليقين او
الظن بالبراءة ولا اقل من الظن وان صار يقين شغل الذمة مجموعا من الشك فى البراءة مشكوكا فيه
فالقيم وقد ادعى الاجماع على هذا القيم انتهى وفيه ان فى ما ذكره ان يكون ما تمسك به على عدم
ملاحظة اليقين السابق لا يوجب الظن ببقاء التكليف لما ذكرناه سالفا فما تمسك به فيما اختاره
انما هو ما عده ظاهرا وقد اورد القيم على قوله ان اليقين يحكم فى زمان ليس ما يوجب حصوله فى
آخر لا يخرج من الشك وهو ظاهر ان اليقين بوجود الشى فى زمان يدل على وجود جميع ما يتوقف
عليه ذلك فلا يخرج من الشك فى ارتفاع جزء من اجزاء ما يتوقف عليه لكنا قاطعين بوجوده
عليه الشاهد وقد ظهر مما ذكرنا دفعه ثم قلت ان قوله فى اخر الحاشية التى حكيناها عنه قبل
والاولى ان نعمم بثبوت الحكم فى الجملة بعد زوال الوصف لكن لم نعلم انه ثابت دائما او فى بعض
الى غاية معينة محدودة اولا فائدة حينئذ انه اذا ثبت الحكم فى الجملة فيستصحب الى ان يعلم المزيل
يابى من حمل كلامه ما ذكره لدفع الايراد عنه قلت هذا اختلف تقريره فانه قال فى الاستنجاء بالاحجار
الثلثة اولا ان الظاهر ان المراد من عدم نقض اليقين بالشك انه عند التعارض لا ينقض به والمراد
بالتعارض ان يكون شى يوجب اليقين لولا الشك وثانيا بان فيه تفصيلا لانه ان ثبت فى الدليل
ان ذلك الحكم مستمر فى غاية معينة فى الواقع ثم علمنا حصولها عند شى وشككنا فى حصولها عند
الشى الاخر فحينئذ لا ينقض اليقين بالشك وثالثا الدليل الثانى الحق انه لا يخلو من اجمال
وغاية ما يعلم منه افادة الحكم فى الصورتين اللتين ذكرناهما يعنى فى ضمن كلامه وهو ان يكون دليل

شرع على ان الحكم الفلانى بعد تحققه ثابت الى حدوث حال كذا او وقت كذا مثلا معين فى
الواقع بلا اشتراطه بشى اصلا ورابعا والحاصل انه اذا ورد نص او اجماع على وجوب شى معلوم الى غير
وقد اجيب على هذا القول الرابع لقوله الاول حيث ذكر هنا صورا اربع بان ما ذكره اولا من تحصيل التمثيل
قوله مثلا وقال فى الحاشية القول المذكور ثم قد يستبعد ان قوله فى الحاشية ليس من انما الماخوذ فى
قوله فى الحاشية قبل ذلك مستحكم وعلى هذا انقول لكن القسم الاول ظاهر فيمكن التمسك بالاستصحاب فيه
وبعد ذلك القول فهو ان يكون اسهل فقد يقال ان ظاهره ان يكون اليقين حاصلا لولا الشك فذلك
القول لا ينافى ما ذكرناه فى دفع الايراد عنه من ان مراده من قوله قلت الظاهر ان المراد من عدم نقض اليقين
بالشك انه عند التعارض لا ينقض به الى اخره وبناء الدفع على ما اختاره من التفصيل فى الاستنجاء فتم
ثم الظاهر من قوله ذلك ان معنى الرواية لا ينقض اليقين ابدا بالشك ليس لا ينقض حكم اليقين فالاولى
فى الجواب منع ظهور الرواية فيما اختاره بل دعا ظهورها فيما قدمناه مثلا مع اختلافات تقريره انه
انه اورد على حجية الاستصحاب فى الاستنجاء بالاحجار الثلثة دليلين وقال فى الحاشية لا الاستصحاب
لا دليل على حجيته عقلا وما ذكر تمسكوا به ضعيف وغاية ما يتمسك به فيها ما ورد فى بعض الروايات
الصحيحة ان اليقين لا ينقض بالشك ابدا الى اخره

اصل

قد وقع الاختلاف بين العلماء
فى حجية اصل البراءة وكونه من الادلة الشرعية فعده بعضهم منها وانكره بعضهم وتحقيق ذلك يستدعى
تقديم مقدمة الاولى ان الاصل فى الاصطلاح يستعمل فى الدليل نحو قولهم الاصل فى المسئلة الكتاب
او الاجماع او غيرهما من الادلة والاستصحاب نحو قولهم اذا تعارض الاصل والظاهر فالاصل مقدم والراجح
نحو قولهم الاصل فى الاستعمال الحقيقة وفى الخبر التاخر والقاعدة نحو قولهم الاصل فى البيع الصحة
او اللزوم فظهر من بعضهم انحصاره فيها وقال بعضهم ان الغالب من معانيها المعانى المذكورة
وهكذا انه مشترك فيها لفظا او حقيقة ومجاز لعل الاخر والبراءة بمعنى السلامة ومنه الخبر براءة
منه مثل سلم اذا خرجت من السالم ونحوه وهو معنى وان كانت من قولهم برئت منك

الذنوب والعيوب وبراءة من الدين لا بد فيها من تكلف وعلى اي تقدير المراد بها الفراغ والخلو من
التكليف بحق الوجوب والحرمة اذا عرفت ذلك فالمراد بالاصل في التركيب اما الاستصحاب كما
قد نظهر من المحقق في المعتبر فانه قال الاستصحاب فاقسامه ثلثة استصحاب حال العقل وهو التمسك
بالبراءة الاصلية والشهيد ره في الذكرى حيث قال الثاني التمسك باصل البراءة عند عدم
دليل وهو عام الورود في هذا الباب ويسمى استصحاب حال العقل او الراجح كما صرح به بعض
افاضل المتاخرين فانه قال بعد نقل كلام شيخنا الشهيد الثاني ره في معنى الاصل والمراد بالراجح
ما يترجح اذا خلي الشيء ونفسه مثلا اذا خلي الكلام ونفسه يحمل المخاطب على المعنى الحقيقي
لانه راجح حينئذ واما معنى الاصل في قولهم الاصل براءة الذمة هذا المعنى او القاعدة فان القاعدة
المستفادة من العقل والنقل براءة ذمة المكلف من التكليف ما لم يأت البيان ولم يصل
اليه او الدليل فانه اذا تم القاعدة يكون دليلا على البراءة في الموارد الخاصة ويؤيد ذلك
انه عد اصل البراءة من الادلة العقلية ويمكن ترجيح الثالث على الاول والثاني اما
على الاول فانه يقول به ظاهرا من لا يقول بحجية الاستصحاب واما على الثاني فان الظاهر المتبادر
من الراجح المظنون بالامارات دون الاعم منه ومن المقطوع بالدليل القاطع والقاعدة القطعية
ويمكن منع الاول بان الاستصحاب على قسمين استصحاب حال العقل واستصحاب حال
الشرع ومن يحمل الاصل في اصل البراءة على الاستصحاب يريد به استصحاب حال العقل وكل من
يقول بان القاعدة المستفادة من العقل والنقل براءة ذمة المكلف من التكليف يقول
بحجية استصحاب حال العقل وان انكر حجية استصحاب حال الشرع لاتحادهما ثم ومنع الثاني مع
قطعية القاعدة فان حجية اصل البراءة خلافية انكرها طائفة من العلماء كالاخباريين فتامل
فان قلت ان القاعدة عبارة عن القضية الكلية والبراءة ليست بقضية قلت ان الاصل
بمعنى القاعدة كثيرا ما يستعمل في المحمول دون القضية ومنه قولهم الاصل في البيع الصحة

انه لا تكليف الا بعد البيان

او اللزوم

الكلي

او اللزوم وينبغي ان يعلم ان القاعدة عند الاصوليين عبارة عن الحكم سواء كان قابلا للتخصيص كما في القواعد
المستفادة من العمومات والاطلاقات والقواعد التي تفردها الشهيد ره وكالاخبار والناس مسلطون
على اموالهم واحل الله البيع او غير قابل له كما في القواعد العقلية التي اقيم عليها الدليل القاطع مثل
امتناع الترجيح بلا مرجح وقبح تكليف الغافل وامثالها من القواعد الكلية ودونها كثير مستند
الى العقلية ومنه الصالحة ثم فان قلت ان اصل البراءة اصل برأسه على حدة غير القاعدة المذكورة فما فيه قلت
المحقق ره في المعتبر الاستصحاب فاقسامه ثلثة استصحاب حال العقل وهو التمسك بالبراءة الاصلية كما
نقول ليس الوتر واجبا لان الاصل براءة الذمة ومنه ان يختلف الفقهاء في حكم بالاقل والاكثر
فيقتصر على الاقل كما نقول لبعض الاصحاب في عين الدابة نصف قيمتها ونقول الجمهور ربع قيمتها فنقول
المستدل يثبت الربع اجماعا فينتفي الزائد نظرا الى البراءة الاصلية الثاني ان يقال عدم الدليل
على كذا فيجب انتفاؤه وهذا يصح فيما يعلم انه لو كان هناك دليل لظفر به اما لا مع ذلك فانه
يجب التوقف ولا يكون ذلك الاستدلال حجة ومنه القول بالاباحة لعدم دليل الوجوب والحظر
الثالث استصحاب حال الشرع كالمتيمم يجد الماء في اثناء الصلوة الى آخره والشهيد ره في الذكرى
الرابع دليل العقل وهو قسمان قسم لا يتوقف على الخطاب وهو خمسة الاول ما يستفاد من قضية
العقل كوجوب قضاء الدين ورد الوديعة وحرمة الظلم واستحباب الاحسان وكراهة منع اقتباس
النار واباحة تناول المنافع الخالية عن المضار سواء علم ذلك بالضرورة او النظر كالصدق
النافع والضار ورد بعد السمع في هذه محكما الثاني التمسك باصل البراءة عند عدم دليل
وهو عام الورود في هذا الباب ويسمى استصحاب حال العقل الثالث لا دليل على كذا فينتفي وكثيرا
ما يستعمله الاصحاب وهو تام عند التتبع التام ومرجعه الى اصل البراءة الرابع الاخذ بالاقل عند
فقد دليل على الاكثر كدية الذمي عندنا لانه المتيقن فيتمسك بالبراءة عن الاصل وهو راجع اليهما
الخامس اصالة بقاء ما كان ويسمى استصحاب حال الشرع وحال الاجماع في محل الخلاف انتهى قلت

لا اورده في كلام الشهيد ره على المغايرة فانه قال ان مرجعه الى اصل البرائة فتدبر واما كلام المحقق ره
فالظاهر انه يدل على المغايرة ولكن يرد عليه اشكال وجه المغايرة الا ان يقال ان اصل البرائة دليل
على عدم التكليف الظاهري وعدم الدليل يدل على عدم التكليف الواقعي كما قال بعض
افاضل المتاخرين بمعنى الحكم المخالف للاصل والا فلكل فعل من الافعال حكم في الواقع على
مذهبنا علمه الله سبحانه رسوله صلعم وهو علم خليفته وخليفته خليفته وهكذا الى صاحب الامر
صلوات الله عليه وفيه ان ذلك وان كان ما يظهر من كلامه ره في المعتبر حيث قال في القسم
الثالث وهذا يصح فيما يعلم انه لو كان هناك دليل لظفر به لكونه قال في كتاب اصول
المعارج على ما في الوافية اعلم ان الاصل خلو الذمة عن الشواغل الشرعية فاذا ادعى حكما
شرعيا جاز لخصمه ان يتمسك في انتفائه بالبرائة الاصلية فيقول لو كان ذلك الحكم ثابتا لكان
عليه دلالة شرعية لكن ليس كذلك فيجب نفيه ولا يتم هذا الدليل الا ببيان مقدمتين الاولى
انه لا دلالة عليه شرعا بان يضبط طرق الاستدلالات الشرعية ويبين عدم دلالتها عليه والثانية
ان يبين انه لو كان هذا الحكم ثابتا لدلت عليه احدى تلك الدلائل لانه لو لم يكن عليه دلالة
لزم التكليف بما لا طريق للمكلف الى العلم به وهو تكليف بما لا يطاق ولو كان
عليه دلالة غير تلك الادلة لما كانت ادلة الشرع منحصرة فيها لكن بينا انحصار الاحكام في تلك
الطرق وعند هذا يتم كون ذلك دليلا على نفي الحكم انتهى ومع ذلك يرد عليه ان عدم الدليل لا يدل
على عدم الحكم اذ كان في الواقع ونفس الامر مانع من الطرق الى العلم بعدم الدليل في الواقع
الا ان يكتفى فيه بالظن فيحصل الظن بعدم الحكم فتم او يقال ان اصل البرائة نوع خاص من
القاعدة المذكورة كما قال بعض المحققين من المتاخرين من ان القاعدة ناظرة الى اثبات الاحكام
الشرعية ونفيها الموضوعة العامة من حيث انها احكام شرعية واصالة البرائة الى تعلقها
بخصوص ذمة احاد المكلفين كما قال ذلك المحقق انعم طيب الله تربته فانه قال بعد ان

قال ان الاصل في اصل البرائة قابل للحمل على الاستصحاب وعلى القاعدة المستفادة من العقل والنقل والراجح لكن
الاصوليين جعلوا كل واحد من المعنيين اصلا برأسه ودليلا عليحده واصالة البرائة دليلا ثالثا
فالاول هو ما يسمونه استصحاب النفي من استصحاب حال العقل والثاني هو الاصل المتفق عليها المعروف بينهم من
ان عدم الدليل دليل العدم فجعل اصل البرائة قسما عليحده مشكل نعم هو نوع خاص من هذا الاصل كما ان
الاصل الاخر المعروف بينهم من نفي الاكثر عند تردد الامر بينه وبين الاقل نوع من اصل البرائة وذلك لان
هذا الاصل يجري في جميع الاحكام الشرعية واصل البرائة يختص بقسمين منها ويمكن الفرق بنحو اخر وهو ان
ذلك الاصل ناظر الى اثبات الاحكام الشرعية ونفيها الموضوعة العامة من حيث انها احكام شرعية
وهي ناظرة الى تعلقها بخصوص ذمة احاد المكلفين الى اخره وفي الفرق الاول الذي ذكره موافق التحقيق
من ان في كل من المستحب والمكروه نوع مطلوبية والاصل برائة الذمة منه فانه لا تكليف الا بعد البيان
كما هو مقتضى القواعد العدلية فان قلت ان المراد به اصل العدم دون اصل البرائة قلت ان تسليم جواز
التمسك باصل العدم يكفي في اثبات المدعي فان المراد باصل العدم اما القاعدة او اصل البرائة او
ثالث لا ثالث ان الادلة العقلية منحصرة في الثلاثة التي ذكرها المحقق او الخمسة التي ذكرها الشهيد وليس
المراد به الاول فيتعين الثاني فان قلت لا نسلم الانحصار فيما ذكره المحقق والشهيد والمراد عدم صدور
الخطاب الدال على الاستحباب او الكراهة قلت على مذهبنا معشر الامامية لكل واقعة حكم في الواقع
ونفس الامر فاصالة عدم صدور ما يدل على الاستحباب او الكراهة معارضة باصالة عدم صدور ما
يدل على الاباحة فيتعين ان الحمل على اصل البرائة او القاعدة واذا انتفى الثاني يتعين الاول فتم
فان قلت ان التكليف منحصر في الوجوب والحرمة قلت انه ممنوع الا ترى انهم قالوا ان الحكم على قسمين
تكليفي ووضعي وقسموا الحكم التكليفي الى خمسة اقسام ولو سلمنا الحصر فنقول انه لا نزاع في ان فيهما نوع
مطلوبية وفيهما التحميل الى المكلف ببيانه والاصل برائة الذمة عنه وبالجملة لا ارى باسا بالتمسك باصل
البرائة في كل من الندب والكراهة سواء قلنا ان الاصل فيه بمعنى الاستصحاب او القاعدة فتم نفي الفرق

الثاني ان المراد بما ان المقصود من القاعدة انما هو اثبات الحكم الشرعي او نفيه مع قطع النظر عن تعلقه بـ
المكلفين والمقصود من اصالة البراءة انما هو نفي تعلقه بهم وفيه ان الحكم الشرعي هو خطاب الله المتعلق بافعال
المكلفين على سبيل الاقتضاء او التخيير او الوضع كما ذكره جماعة من العامة والخاصة منهم العلامة او
ما اقتضاه الخطاب وجودا او عدما كما تقدم من النقيض اولا وتخييرا كما ذكره الشهيد في الذكرى وغيره ان
المتعلق بذمة المكلفين ماخوذ في الحكم الشرعي واما ان اصل البراءة لا يثبت حكما شرعيا فلان حكم الشارع
في الشارع فهي نفي الحرمة مثلا في الواقع او في الظاهر غاية الامر عدم ثبوت حكم الشارع بالحرمة مثلا واما نفيه
فهو يخالف القاعدة المذكورة فان الاصل فيها الى فهم تكليف ما لا يطاق فهو مما يصح ان يجعل مناطا للحكم
الشرعي كما يظهر من الحاصل الذي ذكره بعد الكلام الذي نقلناه اعلى الله مقامه ففيه ان مرجعه الى الفرق
الاول الذي ذكرناه عن بعض افاضل المتاخرين ومع ذلك يتوجه عليه ان ذلك الفرق مبني على تفسير الاصل
في اصل البراءة على القاعدة فهو وجه الفرق اذ يصير اصل البراءة بعد التفسير المذكور بمعنى القاعدة لاتحاد
والمفسر او على استصحاب البراءة فالفرق ظاهر او على تفسيره بالراجح فاما ان لا يقولوا بان الراجح اعم
من المظنون والمقطوع فيرجع الى تفسيره بالقاعدة او يقولوا به فيمنع هذا التفسير لان نفي البراءة
بالاستصحاب ثم يمكن ان يقال ان الفرق بين اصل البراءة والقاعدة ان اصل البراءة انما يدل على ثبوت
البراءة السابقة واثبات البراءة السابقة ليس باستصحابها بل ينفي الحكم المخالف للبراءة السابقة
نفسه ويستلزم ثبوت البراءة السابقة وفيه ان المقصود من اصالة البراءة انما هو نفي الوجوب فيما يحتمل
الوجوب والحرمة فيما يحتمل الحرمة خاصة او نفيهما ونفي الاستحباب والكراهة فيما يحتمل الاستحباب
والكراهة دون اثبات البراءة التي كانت ثابتة قبل زمان التكليف كما قد يظهر من كلام المحقق في
كتاب اصوله فاذا ادعى مدع حكما شرعيا جاز لخصمه ان يتمسك في انتفائه بالبراءة الاصلية الى اخره
مع ان البراءة التي كانت قبل زمان التكليف وهي زمان الصغر او الجنون لم يكن حكما شرعيا فان الصغير
ليس له حكم شرعي حتى الاباحة لانه لم يتعلق به خطاب والمقصود من التمسك باصل البراءة اما

الاباحة الشرعية

الاباحة الشرعية او نفي الوجوب والحرمة بخصوصهما او نفيهما مع نفي الاستحباب والكراهة والظاهر ان المقصود الثاني
كما يظهر من المحقق في كتاب اصوله حيث قال بعد الكلام الذي نقلناه عنه انا نقول لو كان ذلك
الحكم ثابتا لكان عليه دلالة شرعية لكن ليس كذلك فيجب نفيه الى اخره وما ذكرنا يظهر ما في كلام بعض
المتاخرين من ان الفرق بين اصالة البراءة واستصحاب حال العقل ان بناء الاستدلال فيه على انتفاء الحكم
في الزمان السابق وما قرب في اللاحق بالاستصحاب فيرد عليه ما يرد على حجية الاستصحاب في نفس الحكم الشرعي
وفي الاول على انتفاء الدليل على ثبوت الحكم في الحال سواء وجد في السابق ام لا فلا يرد ذلك نعم لما
اعتبر في استصحاب حال العقل عدم العلم بتجدد ما يوجب ثبوت الحكم في الزمان اللاحق بعد الفحص
المعتبر في الحكم به يرى انه لا يمكن كل موضع يصح فيه الاستدلال باستصحاب حال العقل يصح الاستدلال
باصالة البراءة انتهى فلذا لم يفرق جماعة بينهما وعدوهما واحدا انتهى ويمكن الفرق بينهما بوجه اخر ايضا وهو
انه يجوز التمسك باصل البراءة على نفي الحكم فيما اذا تعارض النصان ولا يجوز ثم اذا قررنا ذلك فنقول
انه قد اختلف الاصحاب في تكليف المكلف فيما لم يجد فيه نصا من الشارع وفيما تعارض فيه نصان الا ما لم
نصا بعد الفحص والبحث عنه بقدر الوسع فقال جماعة انه بالنسبة الينا الاباحة او الاباحة الظاهرية
وهو لا ينافي ان يكون الحكم الواقعي في الفعل الوجوب او الحرمة او غيرهما وذهب جماعة انه الاباحة وعدم
فيما يحتمل الوجوب خاصة واما ما يحتمل الحرمة فليس له حكم ظاهري بل يجب عليه التوقف فيه ومستنده
هو ان النصوص الواردة فيما لا نص فيه والاخبار الدالة على تثليث الاحكام واما انه يجب تحصيل العلم
بالاحكام الشرعية ولا يجوز العمل بالظن فيها وفصل بعضهم فقال ان كان ذلك الشيء الذي لم يجد فيه
نصا مما يعم به البلوى فالحكم الشرعي فيه الاباحة والا فيجب التوقف وهو المحقق ره وهذا يحتمل
وجهين احدهما ان المعتبر في الاحكام الشرعية انما هو العلم وفيما يعم به البلوى يحصل بعد الفحص
بقدر الوسع وعدم وجدان نص من الشارع في ذلك العلم بان حكم الله فيه الاباحة بمعنى في الواقع
ونفي الحرج بخلاف غيره والثاني ان المعتبر فيها العلم او ما يقوم مقامه من الاسباب الشرعية

البلوى وتحصيل العلم بعد الفحص وعدم الوجدان بالحكم وفي بعيد لا تحصيل العلم وليس فيه ما يقوم مقامه
فيجب التوقف والاحتياط وفي الحدائق وربما نقل بعض العول بان الاصل التحريم الى ان يثبت الاباحة
او لما وجدت قائلا له نعم ذهب البعض الى ان قبل ورود الشرع استنادا الى ان التصرف في ملك الغير
بدون الاذن حرام وهو قول ضعيف ثم احتج القائلون بالاباحة بالعقل والنقل اما العقل فانه يحكم بان
لا تكليف الا بعد البيان لقبح تكليف الغافل وفيه ان مذهبنا معاشر الامامية ان لكل واقعة حكما
شرعيا مخزونا عند اهله حتى ارش الخدش والجلدة ونصف الجلدة بالاجماع على الظاهر وقال بعض
الاجلة من الاصحاب انصار من ضروريات دينا فالمراد بالاباحة اما الاباحة العقلية بمعنى انها تكون قبل
ورود الشرع فان المراد بالاباحة العقلية ما يحكم به العقل بدون الحكم بان ما جاء به الرسول ذلك
واما الاباحة الشرعية فالدليل على تقدير تسليمه كما ينفي الوجوب والحرمة كذلك ينفي الاباحة الشرعية
تستدعي البيان ايضا انما قلنا على تقدير تسليمه لان بناء الدليل المذكور على ان المكلف اذا
تتبع ولم يجد دليلا فيما يحتمل الوجوب وعلى الحرمة فيما يحتمل الحرمة يحكم العقل بان الحكم الشرعي في
الواقعة الاباحة فانه لا تكليف الا بعد البيان وهذا لا يعني الاباحة فيما يحتمل الوجوب اذا كان
من العبادات فان ذلك انما يكون مسلما فيما لو كان عليه دليل لكان واجدا له بعد التتبع ومن البين
ان الواقعة كذلك والتتبع يحصل لو كان دليل عليه لوجده مشكل جدا اما الواقعة فلعدم غاية تمام
تسليمه انما هو فيما تعم به البلوى واما الاطلاع على الادلة العقلية والنقلية من الكتاب والسنة
والاجماع وطرق الدلالة بحيث يحصل للمتتبع العلم او الظن بانه لو كان عليه دليل لكان واجدا له
فلعله بعيد الممتنع فان تتبع جميع ما في الكتاب والسنة مشكل في الغاية وعلى تقدير الوقوع
فعقل المتتبع عن الدلالة والاطلاع عليه من المراد في بعيد وحكى عن الفاضل المدقق مولانا ميرزا الشيرواني
اني درست الحاشي على الكافي بضعة عشر مرة وما طالعت في كل مرة تمام العلم في امر السابق ومع
ذلك كيف يحكم المتتبع بانه ليس في الكتاب والسنة ما يدل على حكم الواقعة لا بالدلالة الصريحة ولا

بغير ما مع ان الائمة

بغير ما مع ان الائمة لم يظهروا جميع الاحكام اما للتقية او لغيرها من الاسباب مثل عدم تحقق المقتضي او
وجود مانع وما اظهروه قد تلف كثير منها اما لجهة الخوف من اعداء الفرقة الناجية او لجهة اخرى مثل السهو
والنسيان او المسامحة ثم كيف يحصل للمتتبع الماهر الذي كان صاحب الحافظة القوية الظن بالعدم في
بعض الواقعات فان قلت اذا تتبع الفقيه الماهر ولم يجد دليلا على حكم الواقعة يكون الحكم بالسنة اليه
الاباحة قلت لا دلالة في الدليل المذكور عليه فانه انما يدل على نفي التكليف لا على اثبات الاباحة ان يكون
المراد بالاباحة العقلية ثم واما الاباحة الشرعية فالدليل لا يفيدها فان المراد بنفي التكليف قبل
البيان اما نفي خصوص الوجوب والحرمة او ما يعمهما والندب والكراهة او ما يعمها والاباحة فان كان
الاول فما يقتضيه وهو قبح تكليف الغافل يقتضي نفي الاستحباب والكراهة ايضا وان كان الثاني فما يقتضيه
يقتضي نفي الاباحة الشرعية ايضا وفيه ايضا ان المراد بنفي التكليف قبل البيان اما نفي التكليف التفصيلي
قبل البيان التفصيلي او نفي البيان الاجمالي قبل البيان الاجمالي او نفي التكليف التفصيلي قبل البيان
الاجمالي او نفي التكليف الاجمالي قبل البيان التفصيلي ولا خامس اما الاول فمسلم ولكنه لا يثبت
الاباحة الشرعية كيف وهي تحتاج الى البيان التفصيلي ايضا بل انما ينفي التكليف فان قلت بعد
نفي التكليف يثبت الاباحة فانه اذا انتفى التكليف لا يبقى احتمال الا الاباحة فان حصر الحكم في
الخمسة عقلي قلت انما يتم ذلك لو قلنا بان المراد بالتكليف في قولهم لا تكليف الا بعد البيان انما هو
الوجوب والحرمة والندب والكراهة وهو ممنوع وعلى تقدير التسليم لنا ان نعارض ونقول لا اباحة
الا بعد البيان فان المراد بالاباحة الاباحة الشرعية دون الاباحة العقلية فانه لا فرق بينها
وبين غيرها من الاحكام الشرعية في استدعاء البيان ثم فان قلت ان المبين لها الاخبار
قلت نمنع دلالة الاخبار وعلى تقدير التسليم لا يحصل منها الا الظن وهو ليس بحجة فان قلت
ما يدل على حجية ظن المجتهد فقط يدل على حجية ذلك الظن قلت ما يدل على حجية ظن المجتهد
انما يدل على حجية ظنه بالحكم الواقعي وما يدل عليه الاخبار انما هو رفع المؤاخذة عن الجاهل

او علم به وعلى تقدير التسليم فالدليل على الاباحة ليس العقل وحده بل هو مع النقل فلا وجه لعد
اصل البراءة من الادلة العقلية فتم واما الثاني فكذلك لكنه لا يناسب المدعي وهو اثبات الاباحة
الذهنية فان البيان الاجمالي على مذهبنا واقع فان المراد بالبيان الاجمالي انما اعلام المكلف
للشارع في الواقعة حكما بالاجماع او الضرورة او النص القاطع وان اكتفينا في البيان بالظن يكتفى
فيه بالنص المفيد للظن انتهى وكذلك الثالث فان البيان الاجمالي واقع والرابع ممنوع ولنا
ان نقول انتهاء التكليف لا يستدعي البيان التفصيلي فما لم يتحقق يكون الرجوع الى الاصل فيجوز
الرجوع اليه فيما اذا انعدم النصان ولا يجوزه اكثر الاصوليين ظاهرا واما النقل فالكتاب و
السنة اما الكتاب فاية منها قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وجه الاستدلال انه سبحانه
ونفى العذاب قبل ان يبعث رسولا والمقصود قبل بيان الحكم بواسطة الرسول فان الاتيان
لبعثة الا بيان الاحكام وهو اعم من ان لا يكون بعث اصلا كما فيما قبل بعثة الانبياء او يكون بعث
ولكن لم يكن بيانه منه فاذا انتفى العذاب الذي هو لازم الوجوب والحرمة ينتفي ملزومه فان انتفاء
اللازم يستلزم انتفاء الملزوم والا يلزم تخلف الملزوم عن اللازم وهو ينفي اللزوم واذا
انتفى الوجوب والحرمة يصير الفعل مباحا وفيه ان الرسول ظاهر في النبي ع فيحمل عليه التزام
ان يجعل المقدر بعثة ما يستقل فيه العقل اي كنا معذبين احدا بفعل واجب وترك حرام غيرنا يستقل
العقل فيه اي في الحكم بوجوبه وحرمته فان ما يستقل العقل في الحكم بوجوبه وحرمته لا حاجة الى
بعث الرسول فان قلت ان ما يستقل فيه العقل انما يحكم فيه باستحقاق العقاب وهو لا يستلزم
العقاب فلا منافاة بين القول باستقلال العقل في الحكم بالوجوب والحرمة في الجملة وعدم وقوع
العذاب بالمرة قبل البعثة قلت لم يعذب الله سبحانه ونفي المستحق للعذاب يلزم خلاف
العدل تعالى عن ذلك فان قلت ان العفو عن مستحق العذاب تفضل حسن قلت لو كان
المراد انه في الجملة حسن فمسلم لكنه لا يلزم منه ان لا يحكم العقل بوقوع العذاب اصلا وان كان

المراد انه حسن بعد

المراد انه حسن مطلقا فلانه قبيح في الجملة الا ترى ان الملك لو تجاوز عن ذنب كل مذنب واهانة
كل من يستحق الاهانة يستحق الذم عند العقلاء وكذلك السيد الى الله بالنسبة الى العبيد والاولاد
فان السيد لو عفى عن كل من اذنب من عبيده لذم عند العقلاء فضلا عن ان يكون فانه وضع الشيء
في غير موضعه في خواصه سبحانه فتم بالنسبة الى عباده ذلك فانه واسطة بين عذابه واكرامه
فتم فان قلت لو كان العفو عن المذنب حسنا يكون حسنا مطلقا لو كان قبيحا يكون قبيحا مطلقا
قلت ليس كذلك فان صدور الذنب عن المذنب يختلف وكذلك الذنب يختلف فانه قد يكون
العفو حسنا عن مذنب بسبب الصدور او الذنب او نفس المذنب وقد يكون قبيحا بسبب
من الاسباب فتدبر وقد اجاب عنه بعض افاضل المتأخرين بان ظاهر ان الواجب شرعا ما
يجب المكلف العقاب على تركه فانه منصوص وجوب شرعي متلو عند الجزم بسبب اخبار الله
تعالى بعدم العقاب بل لا يكون الا الوجوب العقلي يعني ما يستحق فاعله المدح وتاركه الذم فتم
وجه ان الفرق بين الواجب العقلي والواجب الشرعي والحرام العقلي والشرعي وفي الواجب الشرعي
ما يستحق فاعله الثواب والعقلي ما يستحق فاعله المدح والحرام الشرعي ما يستحق فاعله العقاب
والعقلي ما يستحق فاعله الذم ومنع اثبات الوجوب والحرمة الشرعيين بالعقل ثم اجاب عن الايراد بجواز
ان يستحق العقاب ولكن لا يعاقبه الله الا بعد البيان الرسول تم ما نقلنا عنه والمناسب للفرق
المذكور ان يجيب عن الايراد المذكور بان العقل لا يحكم باستحقاق العقاب على الترك في
الواجب وعلى الفعل في الحرام قبل ورود الشرع بل انما يحكم باستحقاق الذم على الترك في
الواجب وعلى الفعل في الحرام فانه بعد تسليم حكم العقل باستحقاق العقاب على الترك في
الواجب وعلى الفعل في الحرام لا يجوز ان يمنع حصول الجزم بعدم العقاب بسبب اخبار الله
تم ولو حملناه على ما هو اعم من الظاهري والباطني يلزم التزام التجوز نسبة التخصيص احدهما من المجاز و
الا لم يدع على المدعي موقوف على التزام المجاز ولو التزمنا المجاز يمكن الحمل على ان يكون

بالعذاب الدنيوي من قبيل المسخ والخسف والغرق والطاعون والرجم وامثالها حتى نبعث
رسولا والشاهد له قوله تعالى وما كان الله ليعذبهم وانت فيهم وهو لو لم يكن راجحا بالنسبة الى
حمل الرسول على الامام لانه تقييد وهو اولى من المجاز كالتخصيص لم يكن مرجوحا فتامل وفيه ايضا
ان المقصود لما كان اثبات ان الحكم بالنسبة الى المكلف بعد انسداد باب العلم والظن بالحكم
الواقعي الاباحة من باب التعبد مثل قول المنكرين بحجية ظن المجتهد بعد انسداد باب العلم با
لاسباب الشرعية فلا بد ان يكون الدلالة قطعية فان الدلالة الظنية غير كافية في اثبات ذلك
المدعى فان العلم بان الله سبحانه وتعالى في الواقع حكما كما هو مذهبنا يستدعي الخروج عن عهدته
بالعلم او الظن او الاحتياط الا اذا قام الدليل القاطع على ان حكمه بعد عدم الاطلاع عليه
ولو بالامارات الظنية الاباحة وهي مفقودة فتامل ومنها قوله تعالى في سورة البراءة وما كان الله
ليضل قوما بعد اذ هديهم حتى يبين لهم ما يتقون اي لا يؤخذ الله عباده الذين هديهم للاسلام
ولا يسميهم ضلالا ولا يعذبهم بارتكاب المحظورات الا ان يبين لهم حظرها عليهم ويعلمهم
انها واجبة الانتقاء والاجتناب فاما قبل البيان فلا سبيل عليهم كما قال شيخنا الطبرسي
في الجوامع وفيه بعد تسليم التفسير المذكور عدم دلالته على المدعى اذ غاية ما يستفاد منه ان المراد با
يتقون ما يجب اتقاؤه للنهي فاما ما يعلم بالعقل من القبايح فغير موقوف على التوقيف يحب
التخصيص وقد اختلفوا في حجية العام المخصص ودليل حجيته لا يفيد غير الظن لا يكفي في المقام
ومنها قوله تعالى في سورة الانفال ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة وعدم دلالته
على المدعى يعرف مما تقدم فان الظاهر من الضلالة والهلاكة انما هو الكفر باصول الدين
فتم وعلى تقدير تسليم الدلالة فليست بقطعية والمثبت للمدعى انما هو الدليل القاطع
ومنها قوله تعالى في سورة الطلاق لا يكلف الله نفسا الا ما اتيها سيجعل الله بعد عسر يسرا ومن قدر عليه رزقه فلينفق مما اتيه الله وهو يقتضي حصول الوجدان المعنى لا يكلف الله نفسا اصله

جوازم
الا باعلام ما اتيها اي اعطاها وبعد ذلك ان الايتاء بمعنى الاعطاء دون البيان وان التكليف انما
يقتضي تكليفا وكلفة وكلفا به وبيانا ما اتيها ليس شانهما والمستدل بالاية لا بد له من حملها على
ان المعنى لا يكلف الله نفسا الا بعد البيان التكليف لها وهو على تقدير صحته يحتاج في العربية
والاصول بعيد في الغاية فتم وعلى تقدير تسليم الدلالة وكونها ظنية لا يكفي في اثبات المدعى
اما السنة فما رواه الصدوق في الفقيه في باب القنوت بالفارسية عن الصادق كل شيء مطلق حتى
يرد فيه نهي ورواه الشيخ ايضا وفي رواية امر او نهي فان المراد ان كل شيء مطلق عنا غير
مقيد بزجر من الشارع بحيث لا يمكن تناوله فيجوز تعاطي فعله وتركه حتى يثبت منع وزجر
بسبب قيد الشارع ومنعه بنهيه عنه قبل ان المراد من النهي في حديث الصدوق اعم مما
تضمنه او لغيره من النهي عن الترك وفيه انه من اخبار الاحاد وفي حجيتها خلاف بين
الاصوليين سيما في المسائل الاصولية فمن ينكر حجيتها لا يجوز له التمسك به فان قلت ان المسئلة
التي نحن بصدد بيانه من المسائل الفقهية قلت كيف تكون فقهية وقد فرغ عن بيانها الاصوليين
في كتبهم والمحققون ان المستدل من توابع علم الكلام من قبيل الجزء الى احد حجة مرجعها التمسك
والاحتجاج باصالة البراءة ام لا وهو نقول بحجية التمسك باخبار الاحاد في المسائل الاصولية
مما يكون من توابع الكلام اذ احصل بذلك الجزء الظن بالمسئلة الفرعية فتم واما القائلون بحجيتها
فالقائلون طائفة يقول بحجيتها اذا افادت الظن بالحكم الشرعي الواقعي من الحكم واقع وطريق
العلم به مسدود ترجيح المرجوح ممتنع فيتعين العمل بالظن وطائفة يقول بحجيتها من
باب التعبد لقيام الحجة الشرعية عليها ومذهبنا في اخبار الاحاد انما هو الحجية اذا افادت الظن
بالحكم الواقعي وهذه الرواية لا يحصل منها الظن بالحكم الواقعي بل غاية ما يدل على ان الحكم الثانوي
بالنسبة الى من لم يصل اليه الحكم الواقعي لجهله الاباحة وما يدل على حجية الظن في الاحكام
الشرعية من البرهان العقلي لا يدل على حجية الظن بمتعلق الحكم الثانوي بالمكلف فتم ان

لان من جملة مقدمات ذلك البرهان ان الواقع لها حكم في الواقع ونفس الامر ولا بد للمكلف من الخروج
عن عهدته وفي الحكم الثاني ليس للمكلف تلك المقدمة بل غايتها الجزم بحصوله بسبب الرواية
انما هو الظن بالحكم الثاني ولا دليل على حجية ذلك الظن بل الادلة الدالة على حرمة العمل
بالظن يمنع من العمل به بل واصل البراءة ايضا وما يرد من الاخبار انه لا تنقض اليقين ابدا
ثم دائما من يقول بحجية اخبار الاحاد من باب التعبد فلا الاحتجاج بالرواية لو كان حجية مثل تلك
الرواية حجة عنده ولكن تقديمها او ترجيحها على ما يعارضها مما يدل على التوقف والاحتياط
من اين يحصل له العلم بحجية مثل الرواية التي تعتضدها الاكثر من المراسيل ظاهرا وتقديمها
على ما يعارضها فان تقديمها عليه ليس لاجل جعل الاخبار الصحيحة او لاعتبارات العقلية التي
لا يفيد الا الظن مع انها مخصصة بما يقتضيه العقل ومن حجية العام المخصص خلاف الا ان يقال
ان المراد بالورود ما يعم الورود من جهة العقل ودلالتها على المدعى ممنوعة لاحتمال ان يكون المراد
استصحاب اطلاق الحكم الوارد من الشرع حتى يثبت التقييد وان يكون وارده فيما لا يحتمل التحريم
فانه وفاقي كما قاله جماعة او فيما يعم به البلوى او نحو تلك المسائل على تقدير تسليم الدلالة
يكون ظنية ثم كل من يتمسك بالخبر على البراءة الاصلية اما ان يكون مذهبه جواز التمسك بها
مطلقا فيما يعم به البلوى وغيره وفي ما يحتمل الوجوب وما يحتمل الحرمة او فيما يعم به البلوى خاصة
او غيره وفي ما يحتمل الوجوب خاصة وان كان مذهبه الاول فالخصم ايضا ما ينكر حجيتها مطلقا بمعنى
في مقام الاستدلال والا فالظاهر انه ليس احد ينكر حجيتها بالمرة او من ينكر حجيتها في غير ما يعم به
البلوى كما هو ظاهر المحقق او فيما يحتمل الحرمة كما هو مذهب طائفة من الاخباريين فان كان
الاول فلا ايراد على المستدل بما ذكرناه وان كان الثاني فيرد عليه الايراد ان كان الورود في
مقام منع الحجية مطلقا اما ان كان مذهبه حجية اصالة البراءة فيما يعم به البلوى فلا بد له من
تخصيص الرواية بما يعم به البلوى وان كان مذهبه حجيتها فيما يحتمل الوجوب خاصة فلا بد من

تخصيصها بالمحتمل الوجوب

تخصيصها بالمحتمل الوجوب فتم وما رواه الصدوق ره في التوحيد في باب الاستطاعة في الصحيح عن حريز
في الخصال بالاسناد عنه ايضا عن الصادق ع قال قال رسول الله ص رفع عن امتي تسعة اشياء الخطاء والنسيان
وما استكرهوا عليه وما لا يطيقون وما لا يعلمون وما اضطروا اليه والحسد والطيرة والتفكر في الوسوسة
في الخلق ما لم ينطق بشفته ورواه في الفقيه ايضا في باب من ترك الوضوء او بعضه او شك فيه لكنه
يتفاوت في المتن فانه ظاهر في دفع المؤاخذة ودفع المؤاخذة عما لا يعلمون ظاهر في الاباحة
الشرعية فان رفع المؤاخذة لا يجتمع مع الحرمة فانها لا تنفك عنها وفيه منع الدلالة لظهوره في رفع المؤاخذة
على فعل الحرام باعتقاد انه حلال كما اذا اكل مال الغير باعتقاد انه ماله وشرب الخمر باعتقاد
انه ماء وجامع الاجنبية باعتقاد انها زوجته وامثالها وعلى تقدير تسليم الدلالة عليه على رفع
المؤاخذة على الاقدام على فعل ما لا يعلم المكلف حكمه كمحل البحث اعني ما لا نص فيه والموضوع المشتبه
كما اذا اشتبه المذكى بالميتة نمنع حجية خبر الواحد في المسائل الاصولية لان الدليل على حجية خبر
الواحد انما هو الدليل الرابع وهو انما يدل على حجية خبر الواحد في المسائل الفقهية ولو
سلمنا فانا نقول بعدم صحة الاحتجاج به في المسألة بخصوصها فتم وما رواه رئيس المحدثين محمد
بن يعقوب الكليني في الكافي في باب حجج الله على خلقه في الموثق عن ابي الحسن زكريا بن يحيى
عن الصادق ع قال ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم فان المراد وضع تكليفه عنهم
او وضع المؤاخذة عنهم وهذا يشمل محتمل الوجوب والحرمة كذا في القوانين المحكمة وفيه انه
ظاهر في ان ما حجب الله علمه عن جميع عباده فهو موضوع عنهم ولو سلمنا دلالته على المدعى
فنمنع صحة الاحتجاج بخبر الواحد في المسائل الاصولية سيما اذا لم يكن صحيحا وعلى تقدير تسليم
ذلك ايضا نمنع صحة الاحتجاج بخبر الواحد في خصوص المسألة وما رواه الشيخ في نوادر المعيشة
من التهذيب عن عبد الله بن سنان في الصحيح عن الصادق ع قال كل شيء يكون فيه حرام وحلال
فهو لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه فتدعه استدل به الشهيد ره في الذكرى وقد اورده

نيز در اين خبر رفع عن امتي تسعة السهو والخطاء والنسيان وما اكرهوا عليه وما لا يعلمون وما لا يطيقون وما اضطروا اليه والطيرة والحسد

عليه بعض المحققين وقرره الاستاد كلا يرد فيما اشتبه حكمه الشرعي اشكال بل هو الظاهر فيما اشتبه موضوع الحكم
وبيانه ان المتصف بالحل والحرمة انما هو افعال المكلفين فان جعلناها اعم من الفعل فيشمل مثل التنفس
في الهواء والذي هو من الضرورية الاضطرارية الا ان المراد بالحل في الرواية هو الرخصة لا حصول الاباحة بالمعنى
الاخص ولا فيكون المقسم هو غير الاضطرارية بعدم انصراف الحلال شرعا اليها وقد ينسبان الى
نوعا لكونها مشتملة على علة الحكم المتعلق بها وحكمته وفي الحقيقة المتصف بهما هو الفعل المتعلق
بها ثم ان الفعل قد يتصف بهما باعتبار المتعلق كحل الخبز وحرمة الميتة وقد يتصف بهما باعتبار
الوقت والحال كالاكل على التخمة وان كان المتعلق مباح الاكل بالذات وفي وقت الاحتياج وان كان
حرام الاكل بالذات فما علم فيه المتعلق او الحال او الوقت وتعين كونه من افراده فلا اشكال فيه
وما جهل فيه المتعلق او الحال فهو مورد هذه الرواية وامثالها فالحكم منه ما يحل اكله بالذات
وما يوصف وما في الوقت او الحال كاكل لحم الغنم المملوك الغير الجلال ونحو المذكى حلال والمحرم منه
ما يحرم بسبب احد المذكورات كلحم الخنزير او الغنم المغصوب او الجلال او غير المذكى او على
التخمة فاذا علم المذكورات فلا اشكال واما لو جهل الحال فمقتضى الرواية كونه حلالا حتى يعلم انه
بواحد من جهات الحرمة فان الشك في كونه على التخمة او انه مغصوب لا يحل الاكل وكذا اللحم المشترى من
السوق الذي لا يعلم انه مذكى او ميتة وهذا هو الشبهة في الموضوع اعني ما يكون سبب اشتباه
حكم الشرعي الشك في انه داخل تحت اي القسمين اللذين حالهما بالدليل الشرعي فلو ارتفع الجهل
يحصل العلم بكونه احدهما فلا يحتاج الى دليل شرعي اخر في معرفة الحكم واما الشبهة في نفس الحكم
الشرعي فهو ان يكون من جهة عدم الدليل اصلا لا في هذا الشيء ولا في شيء اخر يندرج هذا فيه كشرب
التتن مثلا او من جهة تعارض الدليلين وقد يوجه الحمل على الرواية بحيث يشمل الشبهة في نفس
الحكم الشرعي ليتم الاستدلال بها على اصالة البراءة فيما لا نص فيه بان معنى الحديث ان كل فعل
من جملة الافعال التي يتصف بالحل والحرمة وكذا عين ما يتعلق به فعل المكلف ويتصف بالحل

والحرمة [illegible]

والحرمة اذا اسم الحكم الخاص من الحل او الحرمة فهو لك حلال فخرج ما لا يتصف بهما جميعا من الافعال
الاضطرارية والاعيان التي لا يتعلق بها فعل المكلف وما علم انه حلال لا حرام فيه او حرام لا حلال فيه
وليس الغرض من ذكر هذا الوصف مجرد الاحتراز بل هو مع بيان ما فيه الاشتباه فصار الحاصل ان ما اشتبه
حكمه وكان محتملا لان يكون حلالا ولان يكون حراما فهو حلال سواء علم الكلي فيه او في نوعه بحيث لو فرض
العلم باندراجه تحته او تحققه في ضمنه لعلم حكمه ام لا وبعبارة اخرى ان كل شيء فيه الحلال و
الحرام عندك بمعنى انك تقسمه الى هذين القسمين وتحكم عليه باحدهما لا على التعيين ولا تدري
المعين منهما فهو لك حلال فيقال ان الرواية صادقة على اللحم المشترى من السوق المحتمل للمذكى والميتة
وعلى شرب التتن وعلى لحم الحمير ان لم نقل بوضوح حكمه او شككنا فيه لانه يصدق على كل منها انه شيء فيه
حلال وحرام عندنا بمعنى انه يجوز لنا ان نجعله مقسما لحكمين فنقول هو اما حلال واما حرام وانه من
الافعال التي يكون بعضها نوعا او صنفا منها حلالا وبعضها حراما واشتركت في ان الحكم الشرعي بها
غير معلوم انتهى وفيه نظر اذ هذا التفسير يوجب استعمال اللفظ في المعنيين مع كونه خلاف الظاهر
من الرواية بيانه ان خروج الاعيان التي لا يتعلق بها فعل المكلف كالسماء وذات الباري
نعم مثلا انما هو لاجل عدم الامكان الاتصاف بشيء من الحل والحرمة لا من جهة عدم اتصافه بهما معا
وعدم قابليته لاتصافه بهما وخروج الافعال الضرورية كبقاء الحيوة انما هو لاجل انه لا يتصف
باحدهما اليهم شرعا وان كان يمكن اتصافه بهما جميعا لا لاجل انه فعل اختياري وخروج ما يعين
حله او حرمته لانه لا يتصف الا باحدهما فيلزم استعمال قوله منه حلال وحرام في معنيين احدهما
انه قابل للاتصاف باحدهما وبعبارة اخرى يمكن تعلق الحكم الشرعي به ليخرج ما لا يقبل الاتصاف
بشيء منهما والثاني انه ينقسم اليهما ويوجد النوعان فيه اما في نفس الامر او عندنا وهذا غير جائز
مع انه لا معنى لاخراج المذكورات لان المراد من قوله منه كذا ان حلاله ان عمومه حلال وكذا
الجهالة في الحرمة بمعنى يحتاج الى الاخراج مع انه لا معنى للاخراج ثم اعتبار المفهوم المخالف

بكون الابتدائية السالبة المنتفية الموضوع وهو غير مفيد فان قلت ان هذا يرد ما ذكرت من اختصاصها
بشبهة الموضوع ايضا قلت نعم ولكن نقول فائدة القيد هنا التنبيه على ان القابلية لهما واحتمال كل منهما
في نظر المكلف لا يوجب الحرمة وان كان الحرمة والحلية في الموضوع انما يثبت في الجملة واذهان المكلفين
متوجهة اليهما فيحتاج الى التنبيه لتبادر اذهانهم الى احتمال الحرمة فيختلف مجهول الحكم اصلا فالتقييد هنا
ليس لاجل الاحتراز ولا لاعتبار المفهوم المخالف فتحقق مما ذكرنا ان ما ذكر في معنى الحديث ويمكن [illegible]
اخر الملتقط في المختلفين ان قوله عليه السلم حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه فلا بد ان يكون المراد
منه حتى تعرف من الادلة الشرعية الحرمة اذا اريد معرفة الحكم المشتبه وحتى من الخارج من البينة او
غيره الحرمة اذا اريد معرفة الموضوع المشتبه فليتامل والحاصل ان الرواية مع قطع النظر عن كل ذلك
ايضا ظاهرة فيما ذكرنا وهو المعنى المنساق منها الى الاذهان الخالية ويؤيده ما روى عن الصادق ع كل
شيء هو لك حلال حتى تعلم انه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك وذلك يكون مثل الثوب عليك
قد اشتريته وهو سرقة او المملوك عندك ولعله حر قد باع نفسه او خدع فبيع او قهر او امرأة
تحتك وهي اختك او رضيعتك والاشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك او تقوم به البينة
فان التمثيل وان لم يكن مخصصا للعام ولكن في شمول العام لنفس الحكم تاملا مع ان قيام البينة ايضا
شاهد على ما ذكرنا سيما بعد التعميم بقوله والاشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غيره او تقوم
به البينة وتخصيص العام الثاني ليس باولى من تخصيص الاول وايضا المتبادر من العين الشخص
الموجود في الخارج وهو انما يناسب بشبهة الموضوع دون الحكم فالظاهر من الرواية ان كل شيء له نوعان او
صنفان حكم الشارع في احدهما بالحل وفي اخر بالحرمة فهو بجميع مصاديقه لك حلال وان لم تعلمه
بانه من افراد الحلال او من افراد الحرام ويجوز لك تناوله حتى تعرف الحرام بعينه يعني ان هذا المعين حرام
واعلم ان المتبادر الظاهر من ملاحظة المصداق والمفهوم والكلي والفرد في العرف والعادة هو الكلي
القريب المعهود اطلاقه على الفرد في اصطلاح التخاطب لا كل ما يمكن فرضه من الاجناس البعيدة والانواع

الفرضية وكذلك

الفرضية فكذلك المتبادر في الكلي بالاضافة في عنوان الحكم من الصفات الممكنة له فعلى هذا لو حصل الشك
في حرمة الميتة فعنوان الميتة ليس له فردان حلال وحرام حتى يقال انه حلال حتى تعرف الحرام بعينه
وان امكن ان يقال ان الميتة من حيث انه ماكول والماكول منه حلال ومنه حرام فهو حلال حتى تعرف
انه حرام اذ الماكول ليس عنوانا للحكم الشرعي في مصطلح الشرع وكذا المائع بل هو اما اللحم او المذكى
منه وكذا مثال الشك في لحم الحمير فالعنوان هو اللحم كما هو العنوان في اللحم المشترى من السوق حتى يقال ان من اللحم
ما هو حلال وما هو حرام وكذلك الكلام ليس في اكل الطيب والخبيث حتى يقال انه حلال حتى
تعرف انه من ايهما وكذلك مثال الحمير فان لحم الدواب ليس عنوان الحكم حتى يحصل له فردان او انواع
كلامنا في حرمة لحم الحمير من حيث انه لحم الحمير وهكذا فالمتبادر من قوله ع فهو لك حلال يعني
المصداق الاولى المعهود المتعارف من عنوان الكلي الصادق عليه [illegible] في الرواية
والصحة ومما ذكرنا يظهر الكلام في التتن والصوت المشتبه بالغناء فان الكلي المتصور في التتن
ان جعل نفس المشروب المنقسم بالطيب والخبيث فصدق المشروب عليه اولا ممنوع وحرمة
مطلق استعمال الخبيث ايضا ممنوع فلم يتردد هذا الكلي بين كليين فبقي انه داخل تحت الجهالة
بنفس الحكم الشرعي ومقتضى الادلة السابقة حله واما الغناء فانه وان امكن اثبات عنوانين للصوت
هو الغناء وغير الغناء ولكن لا يظهر فيه ايضا بجهالة الحكم كما لا يخفى ثم ما ذكرنا ظهر لك ان الاولى في
شبهة الموضوع ايضا اصالة البراءة والظاهر انه لا خلاف فيه حتى من الاخباريين ووجهه ظاهر
مما [illegible] رجحانه واما الاجماع فقد حكي عن جماعة منهم الصدوق في اعتقاداته فانه قال باب
الحظر والاباحة في الاشياء المطلقة قال اعتقادنا في ذلك ان الاشياء كلها مطلقة حتى يرد في
شيء منها نهي وعن المحقق ره ان اهل الشرائع كافة لا يخطئون من بادر الى تناول شيء من المشتبهات
سواء علم الاذن فيها من الشرع او لم يعلم ولا يوجبون عليه عند تناول شيء من الماكل ان يعلم
التنصيص على اباحته ويعذرونه في كثير من المحرمات اذا تناولها من غير علم ولو كانت محظورة

لا يرجع الى تخطئة حتى يعلم المراد انتهى ويؤيد ذلك ان بعض ما ذكره في اعتقاداته انه ليس بما اجمع عليه
الامامية وقد رد عليه شيخنا المفيد بما كتبه عليه كما نقل وان كلام المحقق قده يظهر منه انه في شبهة
الموضوع وان هذا الاسناد لان كلامهما على ادعاء الاجماع على الاباحة الرهينة فيما لا نص فيه فرد عليه ان الاطلاع
على الاجماع في مثل هذا المسند التي ليست من المسائل الفقهية مشكل وقد يحصل الظن بالحكم ويدل
قبول الاجماع المنقول على الظن كاخبار الاحاد ومما يهون دعوى المحقق الاجماع انه اقتصر في الخبر في
التمسك باصالة البرائة عليه فيما يعم به البلوى ثم ان ذلك مذهب صاحب الحدائق ره الى بعض اهل ليس
القول بالتوقف وعلى تقدير الحصول لا يكتفى في مثل هذا المسند بالظن ثم واحتج القائلون بوجوب
التوقف بالايات والاخبار اما الايات فالايات المتضمنة للنهي عن اتباع غير العلم والدالة على ذم اتباع
مثل قوله تعم ولا تقف ما ليس لك به علم وان تقولوا على الله ما لا تعلمون وان الظن لا يغني من الحق شيئا
والقائلين بالاباحة المدعين الاجماع والجواب عنها بان الاباحة معلومة بحكم العقل القطعي بانه
لا تكليف الا بعد البيان والاجماع المحصل على الاباحة وقوله تعم ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا فانه يدل
على حجية خبر العدل الثقة وقد اخبر من الصم ع كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي فيخصص الايات المتضمنة
للنهي من اتباع غير العلم بتلك الاية ان قلنا ان الخبر الصحيح لا يوجب العلم والا فالحكم بالاباحة
معلوم ثم واما الاخبار فتشمل ما رواه الكليني ره في الموثق عن سماعة بن مهران عن ابي الحسن موسى ع
لعنه جعلتها وما لكم والقياس اذا هلك من هلك بالقياس ثم قال اذا جاءكم ما تعلمون فقولوا به وان من هلك
جاءكم ما لا تعلمون فها واهوى بيده الى فيه وفي الحسن عن هشام بن سالم قال قلت لابي عبد الله ع
ما حق الله على خلقه فقال ان يقولوا ما يعلمون ويكفوا عما لا يعلمون فاذا فعلوا ذلك فقد ادوا الى الله
حقه وفي الموثق عن ابي بكر بن حمزة ابن الطيار انه عرض على ابي عبد الله ع بعض خطب ابيه حتى اذا بلغ
موضعا منها قال له كف واسكت ثم قال ابو عبد الله ع لا يسعكم فيما ينزل بكم مما لا تعلمون الا الكف
عنه والتثبت والرد الى ائمة الهدى حتى يحملوكم فيه على القصد ويجلوا عنكم فيه العمى ويعرفوكم فيه الحق

قال الله تعالى فاسئلوا اهل الذكر

تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون وتبيان القول بالتوقف فيما لا نص فيه قول بما لا يعلم لان
الاخبار الدالة على التوقف ليست بقطعية السند وعلى تقدير القطع بالصدور في الجملة بناء على التسليم
انها متواترة بالمعنى ليست بقطعية الدلالة وعلى تقدير تسليم القطع بالدلالة ببعض الاعتقادات
التوقف في المسئلة لان ما يدل على ان الحكم فيما لا نص فيه او لم يكن من الاحكام يكن رجيحا فيجب التوقف الاباحة
كما هو مقتضى ادلة التوقف فان قلت ان المرجح فيما تعارض فيه النصان التخيير قلت لا نسلم كيف وما يدل
على التوقف يقتضي التوقف ولا ترجيح لما يدل على التخيير الترجيح عليه مع ان مقتضى التخيير الاباحة ثم
ويتوجه عليها ايضا انها انما تدل على التوقف فيما يحتمل الحرمة كما تدل عليه فيما يحتمل الوجوب ايضا فما يقتضي
تقييدها بما يحتمل الحرمة عندكم من الدليل هو بعينه يقتضي حملها على التوقف في حكم الله الخصوصي
لقيام الدليل على ان حكمها الاباحة من حيث انها مما لا نص فيه ثم وهذا جواب عنه بعض المحققين
بانا نقول بموجبها اذ هي بموجبها ايضا تكشف عن حكم ما لا نعلم حكمه بالخصوص والذي نحكم به هو
حكم ما لم نعرف حكمه بالخصوص من حيث انا لا نعرف حكمه بالخصوص لا من حيث هو بالخصوص فنحن لا نحكم فيما
لا نص فيه الا بما علمنا من الكتاب والسنة والاجماع هو اصل البرائة ثم قال فان قلت اخبار التوقف
مطلقة فلا وجه لتقييدها بما ذكرت بل مقتضاها التوقف عن الحكم فيما لا نص فيه نعلم حكمه بالخصوص
وعمومها تلك قلنا ان من تتبع تلك الاخبار يظهر له ان مرادهم عليهم السلم من ذلك المنع من العمل بالقياس
القياس ولا تعطيل الاحكام بتكثر تلك الاخبار وعامتها ترجع الى ظاهرها من كتاب الكافي ونحوه
واكثر الكتب جمعا لذلك هو كتاب رسائل الشيعة في ابواب القضاء ولا ريب ان القياس انما
يثبت حكما من الجزئيات للكليات وقد بينا ان العارف بما دل على اصل البرائة انه مستند ودلالة
واعتقادا بالكتاب والسنة والعقل العمل بالاجماع والموافقة للملة السمحة السهلة ونفي العسر نهى
والحرج والقول بتقوله ملحوظ بالتقييد والتنادي في فاصل البحث الحكم نقول ان حكم المشتبه وما لا دلالة
نعلم حكمه بالخصوص هو التوقف لهذه الاخبار ونحن نقول هو اصل البرائة لتلك الاخبار

وادلتنا اكثر فيطرح ادلتكم او نقول غاية الامر تساوي الطرفين فيرجع الى ما تقدم من فيه التعارض يعني
ان المختار فيه التخيير فيرجع الى اصالة البراءة وثالثها ان دلالة تلك الاخبار على الوجوب ممنوعة بل
الظاهر من كلها او من ملاحظة مجموعها الاستحباب ولا اقل من الاولوية ونحن لا ننحصر بل نقول باستحباب الاحتياط و
الترك فيما يحتمل الحرمة والتوقف في العمل والفتوى والعمل على الاحتياط ولا يخفى ما ذكرنا على من لاحظها
او نعمل ملاحظة تامة فانها مذكورة في سياق الوعظ والارشاد والترغيب في الخير والردع عما يخشى ان يصير موجبا
للدخول في الحرام لا النهي والزجر الصريح في الحرمة ورابعها ان ما ذكرنا على تقدير ما ذكرتم فان حمل اصل البراءة اخبار
على خلاف ظاهرها اشكل من حملها اما لشبهة الموضوع او على ما يحتمل الوجوب لا ما يحتمل الحرمة بعيد بل لا يمكن
جريانه في بعضها مثل قوله عم ايما امرء ركب امرا بجهالة فلا شيء عليه في لبس المخيط للمحرم وحكاية التزويج
في العدة المذكورة في صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج الاتية في حكم الاحتياط وكذلك حملها على التقية
لاختلاف العامة في المسئلة وخامسها نقول ان ذلك حيث يمكن الرجوع الى الائمة عم كما يستفاد
من بعضها او الى اصحابهم وكتب اخبارهم ونحن نقول ان من شرائط العمل باصل البراءة الفحص والتفحص
عن الدليل لا مطلقا كما يجيء وسادسها يمكن ان يقال ان ذلك الحكم ما لا نص فيه قبل الاطلاع باسناد عنهم
في حكمه من الاباحة وهو في الوجه الاول من الوجوه الستة التي ذكرها لدفع اجراء المنع من ظهور ان
المراد المنع من العمل القياس وفي الوجه الثاني منها المنع من كون ما يدل على اصل البراءة اقوى سندا
ودلالة اما السند فلان كل ما في الكتب الاربعة قطعية السند ومع ذلك تداوى في الفصول
المهمة فان ما يدل على التوقف في باب وجوب التوقف والاحتياط واما الدلالة فلان اخبار التوقف
لم يكن اقوى دلالة على وجوب التوقف فيما لا نص فيه من اخبار اصالة البراءة لم يكن اضعف منها اما
ما عدا كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي فقد قيل بسقوط الحديث او عمومه معارض بالاحاديث الكثيرة
الدالة على وجوب التوقف والاحتياط فيما لم يظهر لنا حكمه والنهي قسمان عام وخاص والعام قد
بلغنا وهو النهي عن القول بغير علم وايجاب التوقف والاحتياط والسؤال من العلماء وانما يحي

الحديث الشريف

الحديث الشريف انه لا يتعلق باحد حكم التكاليف الشرعية ولا يمكن تعلقها بعلمنا ذكرها الا بعد بلوغ الخطاب
وهو يرد على الاخفة والفحص من فعل وجوبي ليس فيه حديث بوجوب المنع منه ولم يصل الينا
فيه خصوصه نهي فاذا فعلنا لم نكن نؤاخذ به وقد ورد في هذا المعنى احاديث اخر نحو قوله عم
ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم وقول النبي ص رفع عن امتي الخطاء والنسيان وما
استكرهوا عليه وما لا يطيقون الحديث وكل ذلك يدل على العفو عن الغافل والجاهل وعدم
المؤاخذة على ظن نفي الحكم الذي هو معنى البراءة الاصلية ويدل على ان معنى هذه الاحاديث ذلك
ما ذكره الشيخ المفيد في مسئلة الحظر في تفسير الحديث المشهور من مات ولم يعرف امام زمانه
مات ميتة جاهلية فان المتحير بحادث يجب عليه ان يرجع في ذلك الى العلماء من شيعة الامام ليعلم
ذلك من جهتهم ثم قال فان قيل اذا كان الحادث لا يعلم بالسمع اباحته من حظره فانه على الاباحة
الى ان يقوم دليل سمعي على حظره وهذا الذي وصفناه انما يجوز للمكلف الاعتماد عليه والرجوع
اليه عند التعذر لفقد الامام المرشد ولو كان الامام ظاهرا ما وسعه غير الرد اليه والعمل على قوله
انتهى كلامه وهو يدل على ان عادم العلم بالحكم الشرعي بعد الفحص غير مؤاخذ في تركه ولا مكلف
به من باب الرخصة حيث انه بذل جهده فهو معذور عند الله تعالى ولا يدل على نفي الحكم بل ولا
على حصول الظن بنفيه في الواقع كما هو معنى البراءة عند من يقول بها وهذا هو المفهوم من الاحاديث
الشريفة والله الموفق انتهى وفي صاحب الحدائق ره في الاستدلال بالرواية نظر من وجوه وعد
منها ان المفروض في الخبر عدم وجود النهي وعدم حصول العلم والحال ان النهي موجود فيما اشرنا
اليه انفا من الاخبار وهو النهي عن القول بغير علم في الاحكام الشرعية والنهي عن ارتكاب
الشبهات وحصل ايضا العلم منها وهو العلم بالاحتياط في بعض افراد موضع النزاع و
التوقف في البعض وعلى هذا يكون مضمون الخبر مخصوصا بما قبل اكمال الشريعة او بمن
لم يبلغه النهي العام من هذه الاخبار فيكون مضمونها الان غير موجود وعند العلماء العاد

بجمانعضا نهما انتهى قوله ويمكن ان يقال ان معنى الرواية ان كل جزئي من الجزئيات مصداق من المصاديق
يحلي نسا واحد حتى يتبين انه من مصاديق ما ورد فيه النهي وفي مثال الغنم يكون ظاهرا في الجزئيات
والمصاديق فان قلت سلمنا ذلك ولكن الظاهر من قوله ع حتى يرد فيه نهي انه ع في مقام بيان حكم الكلي
قلت جعل الاول قرينة على صرف الذيل عن ظاهره اولى من جعل الذيل قرينة على صرف الصدر عن ظاهره
ثم ذكر ما حاصله ان ما يدل على اصالة البراءة اقوى دلالة نعم لو سلم ترجيح ما يكون اقوى دلالة على ما
يكون اضعف اذا كانا في رتبة واحدة بحسب السند ثم قال ان ما يدل على التوقف معتضد بالكتاب
والسنة والعقل ايضا اما الكتاب فما يدل على حرمة اتباع غير المعلوم واما السنة فما يدل عليها
من الاخبار ايضا ثم قال واما العقل فانه يحكم بوجوب دفع الضرر المحتمل وبالعمل باليقين فانه قال الشيخ
الفاضل المحدث الحر العاملي ره في الفصول المهمة في باب انه لا يحكم بوجوب فعل وجودي يقوم عليه
الدليل انه لا يجب الاحتياط بما يحتمل الوجوب وعدمه الا ما استثني حيث قال ولم يذهب احد من
العلماء فيما اعلم الى اصالة الوجوب في كل فعل حتى يثبت عدمه بخلاف التحريم فقد ذهب اكثر
المتقدمين من الامامية الى ان الاصل في كل ما عدا الضروري كالتنفس في الهوى حتى يثبت عدمه وذهب
كثير منهم الى التوقف والاحتياط ووافقهم الشيخ في العدة والمفيد وجماعة من المتاخرين ودليل
التوقف والاحتياط كما عرفت انتهى وان ادعي الاجماع على اصالة البراءة ممنوع كيف وقد ذهب الى الشيخ
والمفيد وجماعة من المتاخرين انهم ذهبوا الى التوقف والاحتياط ككثير من المتقدمين وذهب
اكثرهم الى اصالة التحريم ثم ذكر في الوجه الرابع انا لا نسلم ان الجمع من جانب الترجيح ولو سلم فلا نسلم
ان الجمع الذي هو حمل اخبار اصالة البراءة على ظاهرها اقرب من الجمع الذي هو حمل اخبار التوقف على
ظاهرها ومع ذلك امكن ان يقال ان ما يدل على الاباحة موافق للعامة فان مذهبهم ذلك وما يدل
على التوقف مخالف للعامة وما يخالف العامة مقدم على ما يوافقهم وان ما يدل على التوقف
من الاخبار اكثر عددا مما يدل على الاباحة وموافق للاحتياط وان الايات التي تدل على التوقف اكثر

[illegible]

وجوابه ان الكل انه يحتمل ان يكون المراد بما اتفق ... السنة والاخبار الواردة ... لا يدل عليها ... [illegible]

من الايات التي تدل على الاباحة واوضح دلالة منها ومنها حديث التثليث المشهور بين الخاصة والعامة
فمن الخصم منها ما رواه الكليني في الكافي عن عمر بن حنظلة قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله حلال بين وحرام
بين وشبهات بين ذلك فمن ترك الشبهات نجى من المحرمات ومن اخذ بالشبهات ارتكب المحرمات وهلك من حيث
لا يعلم وقريب منه حديث الا كما ذكره الاستاد في القوانين المحكمة ان من الاشياء ما يجوز فعله قطعا بدليل
عثر عليه ومنها ما لا يجوز فعله كذلك ومنها ما اشتبه الامر فيه اما لعدم الوقوف على دليل البتة او لاحتمال دلالة
في الدليل فمن ترك الشبهات بمعنى جميعها نجى من المحرمات او ما هو حرام في الواقع ومن اخذها اي جميعها
ارتكب المحرمات لوجوده فيها جزما لاخبار المعصوم او العلم العادي بذلك وعلم المراد مجازا انشاء
وان لم يحمل الشبهات على العموم فقد اجاب عنه بوجوه منها انه لا يدل على الحرمة بل انما يدل على ان ارتكاب
الشبهة مظنة الوقوع في الحرام فاذا وقع في الحرام الواقعي فهو يهلكه بالخاصية كالسم المجهول او ان من
ارتكاب جميع الشبهات لا ينفك عن فعل الحرام وعلى فرض استلزام ذلك الحرمة انما يدل على الحرمة اذا
استوعب جميع الشبهات وهو غير محل النزاع بل النزاع في مطلق الشبهة وكلما صدق عليه لا جميعها
ذلك ارشاد من الكراهة كالنهي عما اشرف عن خوف الوقوع في البلاد وعن بيع الاكفان لخوف الوقوع في تمنية
موت الناس وامثال ذلك والحاصل ان مطلب المستدل اثبات الحرمة والعقاب الاخروي في
ارتكاب ما لا نص فيه وهذا لا يدل عليه وثانيا فنقول ما لا نص فيه ليس بشبهة لان المتقدمين عامة
الاصحاب ان الشبهة من حيث الحكم بالخصوص واما من حيث العموم فانه من جملة ما لا يعلم حكمه فحكمه
الاباحة الي البين من الجلية سيما فيما هو مقتضى خالصة ولا يجد درك العقل بهما مضرة كما انه لا نعلمهما فارتكابها
من جهة الاعتماد على حجية الشرع لعله زيادة لهذا القسم الكامن فيه نص مانع من العقل باستحباب
الاجتناب عما لا نص فيه من جهة جهالة حكمه بالخصوص وكذلك الكلام في شبهة الموضوع وفيما تعارض
النصان فلكل جهتان فيجب الاجتناب عنهما من جهة الخصوصية ويجوز ارتكابها من جهة
العموم لا اصالة فيما لا نعلم وثالثا فالعمل على هذا الحديث يوجب حرمة الموضوع المشتبه ايضا والقول

بان اكل الفاكهة الغير المنضوجة حرام لهذا الحديث واكل مال العاشر الذي يجيئه من العشر حلال
اذا احتمل وجود الحلال فيه غريب بل هذه الرواية في موضوع الحكم الشرعي اظهر من جزء وحمل ما هي الادلة
المبيحات لا الحل فيه على شبهة موضوع الحكم وحمل هذه على نفس الحكم كما ترى فكما ترد هذه الرواية نقضا
علينا يرد عليهم ايضا وردا بافاضل فرق دلالتهما على الحرمة فحملها على الاستحباب كما هو ظاهر سياقها ايضا
لكون ما ذكر من الادلة اقوى من جهات شتى كما مر فان قلت ان مقبولة عمر بن حنظلة التي فيها هذا
الحديث ذكر الصم م الكلام في جملة وجوه الترجيح بين الاخبار تقديم المشهور على الشاذ معللا بان المجمع
عليه والمجمع عليه لا ريب فيه ثم قال وانما الامور ثلثة امر بين رشده فيتبع وامر بين غيه فيجتنب
وامر مشكل يرد علمه الى الله والى رسوله ص قال رسول الله ص حلال بين الى آخر ما ذكرنا وهذا يدل
على وجوب ترك الشبهات فان تعليل الامام تقديم المجمع عليه بانه لا ريب فيه وبان الشاذ النادر
من الامر المشكل الذي لا يجوز القول به ويجب رده الى الله ورسوله يدل على وجوب ترك الشبهات
قلت انت كلامه م في هذا المقام ابداء للحكمة ووجه المنع من اتباع الامر المشكل فان وجه منع رسول
الله ص عن الشبهة انما كان هو الوقوع في الحرام فاذا كان الوقوع في الحرام مع الجهالة منشأ المنع مع معلومية
الحق المجمع عليه وثبوت الحجة فهو اولى بالمنع فاذا كان ذلك كذلك فيكون هذا حراما واما التوجيه المقام
بذلك فلا بد ان نقول بعدم وجوب العمل بالمرجحات المذكورة في هذه المقبولة وان العمل عليها
يكون مستحبا وانتم لا تقولون به وان جعلتم المراد من الشبهات في قوله م نظير الشاذ النادر فيما نحن فيه
فنحن ايضا نقول بحرمتها فلا نزاع بيننا ولكن النزاع فيما نحن فيه الاحتمالات واما الاحتمالات بالنسبة الى
الشرع وتا ايد بعد عليه الصم م لغيركك وخاتما ان الظاهر من بعض الروايات انه لا عقاب على
الشبهات منها ما رواه علي بن محمد الخزاز في كتابه المنقول عنه مسندا عن الحسن م ان
نه في جملة حديث ان في حلالها الى الدنيا حسابا وفي حرامها عقابا وفي الشبهات عتابا فانزل
الدنيا منزلة الميتة ان كان حلالا كنت قد زهدت فيها وان كان حراما لم تكن اخذت من الميتة وان كان

العتاب فالعتاب

العتاب فالعتاب يسير انتهى كلامه وفي الحدائق ولو تم ما ذكروه من العمل بالبراءة الاصلية المقتضي لدخول ما دلت — التثليث
عليه في الحلال البين لم يبق القسم الثالث فرد يندرج تحته لما كان التثليث وجه فيتعين القول بالتثنية
وهو الحلال والحرام خاصة والاخبار بخلافه انتهى والجواب انه وارد على القائلين بوجوب التوقف في
الشبهة ايضا ويمكن الاعتراض عليه بان الخبر يحتمل ان يكون واردا في بيان المصاديق والجزئيات التي تتصف
بالحلية والحرمة من جهة العلم والخبر الموجود من جهة الشرف دون احكام الكلية بل يمكن ادعاء ظهوره فيه
وان يكون المراد ارتكاب الشبهات مظنة الوقوع في المحرمات يعني يحتمل قريبا ان يصير باعثا على ارتكاب
الحرام بناء على ان اللام في المحرمات لام الجنس او طائفة من الحرام بناء على ان اللام فيها للعهد الذهني
فلا ريب ان ارتكاب الشبهة لا يصير باعثا على ارتكاب جميع المحرمات بل ولا ارتكاب الشبهات مع ان ارتكاب
جميع الشبهات لا يمكن الا ان يحمل على الشبهات التي يقول المكلف وفيه ما فيه ويؤيد ذلك انه قد روى عن امير — يتفق م
المؤمنين م قال في نهج البلاغة في بعض خطبه ... لا تقسم فتيزف ثم باب
الظلمة ... فيحكم بكم الادهان على المعصية فان المراد ظاهرا مطلق الترخيص حتى في
المباحات قال شارح نهج البلاغة ابن ميثم البحراني في شرحه الكبير المسمى بمصباح العارفين
المقصود بالحمى الحمى الشرعية بل ما يشمل الانسان فيه مع نفسه حتى تتوسع المناكح
والمناكح والخروج فيها الى ما لا ينبغي في نفس الامر ويتمادى له تاويله وحيله يحتمل انها جائزة
في الشريعة ويروج لها ابناء الهوى مثل الاجتماع في السماع لغير اهله وحضور مجالس الفساق
ومعاشرة الظالمين والضابط الكلي في هذا الباب هو توسع الانسان في الامور المباحة وتسنن
حده فانه متى فعل ذلك شارف المكروه ثم ربما خطا انه لا عقاب في فعله فتمادت شهوته الى
ان فعله فاستوفى حده فشارف المحظور وذلك ان العقل اذا اطلع النفس الامارة بالسوء فيما
يامر به مرة مرة لم يبق له انقياد عما تقوده اليه لو قوع الانس به وظاهر ان ارتكاب بعض المحرمات
يجر الى ارتكاب بعض فيؤدي ذلك الى التجاوز عن الحدود الشرعية ويجرها الى الوقوع في حبائل

الشيطان والشهوات المحظورات التي هي مبادي الهلاك وذلك ما ورد في الخبر من يرتع حول الحمى يوشك
ان يرتع فيه وقد شبه العارفون القلب بالحصن والشيطان عدو يريد ان يدخله ويملكه
ودفع ذلك العدو المحيط متعسر لا يتيسر الا بحفظ ابواب ذلك الحصن التي منها الدخول اليه وحراستها
وهي ابواب كثيرة كسائر الجوارح ومساهلة النفس في التوسع في المباحات والدخول في الامور المشتبهة
من اعظم تلك الابواب ودخول الشيطان منه اسهل وهو عليه اقدر الى ان قال وروي ان ابليس ظهر
ليحيى بن زكريا عليهما السلام فرأى عليه معاليق من كل شيء فقال له يا ابليس ما هذه المعاليق فقال
هذه الشهوات التي اصيب بهن قلوب بني آدم فقال هل لي فيها شيء قال لا غير انك ربما شبعت فثقلناك
عن الصلوة وعن الذكر قال يحيى لله علي ان لا املأ بطني من طعام ابدا فقال ابليس
ولله علي ان لا انصح مسلما ابدا انتهى ومع ذلك لا يكون قطعي الدلالة فيجب على مقتضى مذهبه
ان يتوقف في المسئلة لان مذهب الاخباريين ان كلما ليس بقطعي الدلالة داخل في الشبهة
وقد نص عليه صاحب الفوائد المدنية في غير موضع وقد قال ان الخبر قطعي الدلالة فهو خارج من
الشبهة الى من كان ذا سكة ثم ومما يرد عليهم انه لا يختلف حكم الله بالنسبة الى المكلفين فان
حلال محمد حلال الى يوم القيمة وحرام محمد صلى الله عليه وآله حرام الى يوم القيمة كما روي عنهم فلو كان حكم الواقع
التي لم يرد فيها نص الاباحة بالنسبة الينا والحرمة بالنسبة الى من وصل اليهم الخطاب يلزم اختلاف
حكم الله باختلاف المكلفين وهو وارد عليهم لانهم قالوا بوجوب الاحتياط والتوقف فيما يحتمل الحرمة
مع تجويزهم ان يكون مباحا في الواقع فتمسكهم بالاخبار الدالة على حسن الاحتياط في الشبهة لا يدل
على انه لا دلالة فيها على وجوبه وعلى تقدير التسليم لا يقاوم الدليل الدال على جواز التمسك باصل
البراءة وقد يستدل لهم بان دفع الضرر المحتمل واجب عقلا فاذا احتمل المكلف ان يكون الفعل
حراما في الواقع يجب تركه وفيه انه ممنوع في الشبهات وقد يجاب ان الشيعة منع وجوب دفع
الضرر المظنون في الشبهات وعلى تقدير تسليم وجوب دفع الضرر المظنون في الشبهات فيما قلنا على

العادية فان العقد

العادية فان العقد وبناء على ما ذكرنا يقتضي وجوب الترك فيما يكون الضرر مظنونا ولو سلمنا وجوب دفع الضرر المشكوك عقلا فانما يقتضي لزوم تحمل الشارع فعله مباحا وقد رخص الفعل فيما لا نص فيه بالادلة التي ذكرناها ثم هذا اذا سلمنا احتمال ترتب الضرر فيما لا نص فيه واما لو منعناه استنادا الى ان الضرر انما يترتب عليه لو كان حراما على من لم يجد دليلا على الحرمة بعد التتبع بقدر الوسع وهو منقطع بعده لان شرط التكليف البيان فاذا انتفى البيان كما هو المفروض ينتفي التكليف فلا يبقى احتمال وفيه انه جار فيما يحتمل الوجوب ايضا فلو كان مما يحتمل الاحتياط فيه واجبا ايضا لبطل اجماعا فان قلت نحمل هذه الاخبار على ما اذا تمسك باخبار التوقف التي يكون متواترة قلت بعد تسليم تواترها نحملها على انها واردة فيما كان للمكلف سبيل الى العلم بالتكليف بالسؤال عن اهل العصمة عليهم السلام او من يخبرهم خبرا يحصل منه القطع او الاجتهاد فيما كان له سبيل الى العلم بمستند او كذلك اخبار الاحتياط نحملها على الاستحباب فتمسك على اي حال المذهب جواز التمسك باصل البراءة سيما فيما يعم به البلوى لان من لم يصل اليه البيان بعد الفحص بقدر الوسع يقبح العقل على المتعقل وقد ورد في الخاصة والعامة فينتفي واذا انتفت انتفى الحكم اعني الحرمة وكان من لم يصل اليه البيان بعد الفحص بقدر الوسع لا يكون مكلفا بما في الواقع وعند اهل العصمة منهم فمرادنا بالحكم خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين على سبيل الاقتضاء او التخيير وفسروا الخطاب بتوجيه الكلام نحو الغير للتفهيم وبالنسبة الى من لم يصل اليه البيان لم يكن خطاب لانه تعالى ممن يصل حكمه الى العباد وهو واضح وايضا لو كان خطابا لكان معه الفهم لانه لا ينفك عن التفهيم سيما اذا كان عن غرض المتكلم الحكيم من كلامه سيما اذا كان امر سبحانه فتدبر وللاجماعات المحكية عن جماعة على الظاهر في ما يحتمل الحرمة قال في المعتبر الحلي العلماء وعلى ان مع عدم الدلالة الشرعية يجب ابقاء الحكم على ما يقتضيه البراءة الاصلية وفي موضع آخر ان اهل الشرائع كافة لا يخطئون من بادر الى تناول شيء من المشتبهات الى آخره وفي التنقيح اصالة البراءة هي حجة عند انام تحقيق دليل على خلافها

ومن رسائل الشيعة لا خلاف في نفي الوجوب في مقام الشك في الوجوب اذا علمنا انتفاء الدليل ... بعثا
معتبرا وحصل الشك بين فردين كالفقر والا تمام والظهر والجمعة وفي فصول المهمة ... مذهب احد من
العقلاء فيما اعلم الى اصالة الوجوب في كل فعل حتى يثبت عدمه وفي رسالة المحقق البهبهاني ره ادعى
الاجماع على ذلك ادعاه جمع منهم الصدوق في اعتقاداته والمحقق والعلامة وغيرهم وذلك من طريقة
الفقهاء منهم الكليني والمفيد والشيخ وان قالا بالتوقف الا انهما يقولان به بالقياس الى الحكم الظاهر
لا بالقياس الى الشرع وطريقة العمل فانهما يقولان بالبراءة وقد صرحا به في موضع اخر في جملة كلام
له ومع ذلك اتفقوا على البراءة غاية الاتفاق والمنقول انهما كانا يطلبان دعمل جميع المسلمين كان
عليها كما اشرنا وقال المحقق في مقام اخر اعلم ان المجتهدين ذهبوا الى ان ما لا نص فيه والشبهة في
موضوع الحكم الاصل فيها البراءة دليل المجتهدين الاجماع نقله جمع منهم الصدوق في اعتقاداته
والمحقق والعلامة وكثير من المتاخرين وهو الظاهر من كلام الكليني والمفيد والشيخ وكل اشبه في كونه
حقا واما فيما يحتمل الحرمة فالظاهر بل المقطوع انه اجماعي ايضا وهو ظاهر جماعة وصرح بعض واما
المفصل فقد اشرنا الى مستنده وهو ضعيف جدا ثم واما التعارض فيه فيصان نه بد فيه من الترجيح
كما هو الطريقة المستمرة بين ارباب التحصيل من الفرقة الناجية القائلين بحجية اخبار الاحاد ولا يمكن
الاقتصار على المرجحات المنصوصة لما نبها الفقيه سندا ولاختلاف والتعارض المستند على الترجيح
فلا بد فيه من اعتبار المرجحات العقلية فان قلت يمكن البناء فيهما على التخيير او التوقف قلت
مع امكان الترجيح بالمرجحات العقلية لا وجه لشيء منهما بل انما يدل على حجية الظن بعد انسداد باب
العلم ولا دلالة على فساد ما يجوز الرجوع الى المرجحات العقلية فيما تعارض فيه ... نصا سواء كان
التعارض بين الخبرين الواردين في علاج المتعارضين او بين الخبرين الواردين في بيان الحكم
الشرعي الفرعي واذا وقع التعارض بين المرجح العقلي والنقلي تقدم الاول على الثاني الا اذا
قلنا بان حجية الثاني من باب السببية وهو غير ثابت حتى فيما يدل على ترجيح ما خالف العامة

وقول صاحب المعالم ان احتمال التقية على ما هو المعلوم من احوال الائمة عليهم السلام اقرب والظاهر منهم
ثابت ثم قال واذا فقد الترجيح ففيه خلاف فذهب بعضهم الى الرجوع او الرجوع الى الاصل البراءة وتوقف
بعضهم بالتخيير وذهب جماعة بالتوقف والوسط الاقوال اوسطها وهو الاشهر المعروف بين محقق
متقدمي اصحابنا ومتاخريهم كالاستاد العلامة في القوانين المحكمة وفي المعالم الاعرف في ذلك
من الاصحاب خلافا وعليه اكثر اهل الخلاف ومنهم من حكم بتساقطهما والرجوع الى البراءة الاصلية
انتهى هذا لان المدار في الاحكام على العلم في صورة الامكان ومع التعذر على الظن ومع التعذر
يكون العمل بالشك اولى من الوهم ويمكن الاحتجاج عليه بانه يحصل القطع بان الحكم في المسئلة
على خلاف الاصل كما اذا اختلفت الاصحاب على قولين دفيه لا يجوز الطرح والرجوع الى الاصل وكذا
في غيره لعدم القول بالفصل ويؤيده الاخبار الدالة على التخيير فان قلت مقتضى ادلة حرمة
العمل بالظن التوقف والاحتياط ويؤيده الاخبار الدالة على التوقف والاحتياط قلت يظهر
من المعالم انه لا قائل به في الاصحاب بل في الادلة والاخبار الدالة على التوقف والاحتياط معارضة
بالاخبار الدالة على التخيير سلمنا ان عدم جواز التوقف ليس اجماعيا لكن لا دليل عليه الا انا
قد ابطلنا التمسك بالادلة الدالة على حرمة العمل بالظن في الفرعيات بالدليل الدال على جواز
العمل بالظن فيها بعد انسداد باب العلم بها فلا بد من تخصيصها بالاصول الكلامية او بما
اذا كان تحصيل العلم ممكنا او حمل الظن فيها على الاعتقاد الجزم كما هو ظاهر بعض الايات وبعد
اثبات جواز العمل بالظن وتخصيص ادلة الدالة على حرمة العمل بالظن في الفرعيات او حمل
الظن على ما ذكرنا لا يبقى وجه للاستدلال بها على التوقف والاحتياط

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على خير خلقه محمد وآله الطاهرين فقد وقع الاختلاف العظيم في حجية الظن بالحكم الشرعي الفرعي بين الاصوليين والاخباريين وكذا بين الاصوليين بعد اتفاقهم على حجية ظن المجتهد في الجملة ان ظنه حجة مطلقا او اذا اقيم على حجيته بخصوصه دليل قطعي مثل الظن الحاصل من الكتاب مثلا ويظهر من بعض القائلين بحجيته مطلقا التفصيل والفرق بين الظن الذي يسكن اليه النفس ويعتمد عليه وغيره وتحقيق ذلك المطلب من اهم المطالب وهو يستدعي تمهيد مقدمات

المقدمة الاولى في بيان العلم والظن والشك ما يظهر من اهل اللغة في معنى العلم ان العلم والمعرفة بمعنى واحد لانه قال الجوهري علمت الشيء اعلمه علما عرفته وقال في ترجمة العرف عرفته معرفة وعرفانا اه اكتفى به وقال الفيروزآبادي في ترجمة العلم علمه كسمعه علما وعلم هو في نفسه ورجل عالم وعليم وقال في ترجمة العرف عرفه يعرفه معرفة وعرفانا وعرفة بالكسر وعرفانا بكسرتين مشددة الفاء علمه فهو عارف ومما صرح بترادفهما من اهل العربية نجم الائمة ره في شرح الكافية حيث قال في بحث افعال القلوب واما اليقين فقط وهو علم اذا كان بمعنى عرف ولا يتوهم ان بين علمت وعرفت فرقا من حيث المعنى كما قال بعضهم فان معنى علمت ان زيدا قائم وعرفت ان زيدا قائم واحد الا ان عرف لا ينصب جزئي الاسمية كما ينصبها علم لا لفرق معنوي بينهما بل هو موكول الى اختيار العرب فانهم قد يخصون احد المتساويين في المعنى بحكم لفظي دون الآخر انتهى كلامه واما الظن فسره في الصحاح بالحدس حيث قال الظن الحدس وقد يوضع موضع العلم قال دريد بن الصمة فقلت لهم ظنوا بالفي مدجج سراتهم في الفارسي المسرد اي استيقنوا وانما يخوف عدوه باليقين لا بالشك انتهى خلاف اليقين وهو لا يخالف ما قاله في ترجمة الحدس من ان الحدس الظن والتخمين يقال هو يحدس بالكسر اي يقول شيئا برأيه الا ان يقال انه اعم من الظن والتخمين انتهى واما صاحب القاموس فسر الظن

بالتردد والترجح بين طرفي الاعتقاد الغير الجازم واما الشك فلم يفسره الجوهري حيث قال في ترجمة الشك خلاف اليقين وفسر الجوهري اليقين بالعلم وزوال الشك ويظهر منه ايضا ان الشك خلاف اليقين اعم من الظن بالمعروف ووافقه الفيروزآبادي ومن المصطلح انه العلم الحاصل عن نظر واستدلال وهو الذي يستفاد من كلام شيخنا الطريحي ره في مجمع البحرين حيث قال في تفسير قوله تعالى واعبد ربك حتى يأتيك اليقين واليقين هو العلم الحاصل بعد استدلال ونظر ولذلك لا يطلق الموقن على الله تعالى لاستواء الاشياء الجلية عنده وقال بعض المتأخرين من اللغويين العلم اليقين الذي لا يدخله الاحتمال هو الاصل فيه لغة وشرعا وعرفا وكثيرا ما يطلق على الاعتقاد الراجح المستفاد من سند سواء كان يقينيا او ظنيا هذا ما عندنا من كلام اهل اللغة في بيان معنى العلم والظن والشك اما ارباب العلوم فيظهر من المنطقيين وبعض المتكلمين ان العلم اعم من التصور والتصديق باقسامه حيث جعلوه مقسما لهما ويشهد لهم قوله تعالى في سورة البقرة والله بكل شيء عليم حيث يعم الشيء الثابتة الجزئية وغيرها وتخصيصه بالثابتة الجزئية بجاز ان يحصل اليه بعد القرينة على التخصيص لا ان يقال الباقر ينبغي على ارادة نسبة الثابتة الجزئية وانه تقييد لا تخصيص ومن بعضهم كما حكى ابن ميثم البحراني في كتابه في علم الكلام المسمى بالقواعد انه مطلق التصديق حيث قال حصول صورة الشيء في العقل اما ان يتجرد عن الحكم ويسمى ذلك الحصول معرفة وتصورا او اما مع الحكم عليه ويسمى ذلك الحكم سواء كان بنفي او اثبات تصديقا وعلما وهو ظاهر الشهيد ره في تمهيد القواعد حيث قال والجهد في الجواب ان يراد بالعلم معناه الاعم وهو ترجيح احد الطرفين وان لم يمنع من النقيض وهو معنى شائع وقد نقله ره في العام انتهى وهو مبني على انكار استعمال العلم في المقصود بطريق الحقيقة بشهادة انه لا يصار الى ان يقال علمت زيدا او دعاء استعماله في الظن بطريق الحقيقة كما يشهد به قوله تعالى كما ارسلنا فيكم رسولا منكم يتلو عليكم اياتنا ويزكيكم ويعلمكم الكتاب والحكمة ونظايره لان بناءهم كلام المتكلم على الظن المبني على اصالة الحقيقة وعدم نصب القرينة وعدم النقل وامثالها من القواعد التي لا تفيد الا الظن كما يشهد

به لا استقرار بل العقل فانه لو كان فهم الكلام مبنيا على العلم ولا يكتفى فيه بالظن لم يستقر النظام لعدم
استقراره على الافادة والاستفادة بالكلام واذا اكتفى فى فهم المراد منه بالظن لكان طريق الفهم منه
مسدودا والحال ان دلالة الالفاظ كلها الا القليل ظنية فيلزم اختلال النظام وقوله تع فان علمتموهن مؤمنات
حيث قيل المراد بالظن المتاخم للعلم لعدم امكان حقيقة العلم وقوله تع فان علمتم فيهم خيرا [illegible]
العرفية فانه يقال فى العرف علمت مع ان الدال الواقع انما هو الظن كما يتضح عند الرجوع الى ترجمته فى
الفارسية ثم ذكر جماعة من المتكلمين والاصوليين انه صفة يوجب لمحلها تميزا بين المعانى لا يحتمل
النقيض ثم فى المواقف وهو المختار من تعريفاته وذكر المحقق الشريف فى شرحه وبهذا القيد يعنى القيد
الاخير خرج الظن والشك والوهم وكذا خرج الجهل المركب لاحتمال ان يطلع فى المستقبل صاحبه على ما
فى الواقع فيزول عنه ما الحكم به من الايجاب والسلب الى نقيضه وكذا التقليد لانه يزول بالتشكيك
انتهى ثم قال وهذا الحد يتناول التصديق اليقيني والتصور ايضا لانه لا نقيض له وقد فى شرح المقاصد الظاهر
من قولنا تميزا لا يحتمل النقيض انه يراد نقيض التميز ولما لم يكن له كثير معنى ذهب بعضهم الى ان المراد
انه صفة توجب التميز ايجابا لا يحتمل النقيض وليس بشيء والحق اعتبار ذلك فى متعلق التميز على ما
قالوا ان اعتقاد الشيء انه كذا مع انه لا يمكن الا كذا علم وعرفه الشيخ ره فى العدة بانه ما اقتضى سكون النفس
وقد اختاره الشيخ الطبرسى ره فى مجمع البيان عند تفسير قوله تع انما يامركم بالسوء والفحشاء وان تقولوا
على الله ما لا تعلمون ثم قال وهذا الحد احسن من قول من قال انه اعتقاد الشيء على ما هو به مع سكون النفس
ونقل الفاضل المحدث المولى خليل القزوينى ره وجه كلامه بان [illegible] ان سكون النفس اخص
من عدم تجويز النقيض وان عدم تجويز النقيض يتحقق فى الجهل المركب والتقليد دون سكون النفس
ولعله زعم ان سكون النفس هو عدم تجويز النقيض مع رسوخه فى النفس وامتناع زواله وعن المحقق
الطوسى نصير الملة والدين ره فى رسالة العلم الجهل المركب والتقليد يشاركان العلم فى كونهما
اعتقادين مقارنين لسكون النفس الا ان العلم يقتضيه بالذات والباقيان يقارنانه [illegible]

الوجوب وقال شارح

الوجوب وقال شارح التهذيب السيد عميد الدين ره ان الظاهر من كلام المتكلمين فى تعريفاتهم انه الاعتقاد
الجازم المطابق الثابت حيث قالوا فى تعريفه انه اعتقاد الشيء على ما هو به مع طمانينة النفس او
معرفة المعلوم مع طمانينة النفس او اعتقاد يقتضى سكون النفس انتهى وفيه نظر فانه لا يظهر من تعريفاتهم
ذلك [illegible] هذا ما عندنا من كلام ارباب العلوم فى تفسير العلم والظاهر ان مرادهم الكل او الجل تعريف
معناه اللغوى والاظهر عندى انه بحسب اللغة حقيقة فى الاعتقاد الجازم سواء كان عن دليل ام لا
كما فى البديهى بل وفى اعتقاد المقلدين بناء على انه ليس عن دليل كما قيل وطابق الواقع ام لا
وهو الذى ذهب اليه شيخنا العلامة طاب ثراه حيث قال بعد ايراد طائفة من الاخبار الناهية
عن اتباع غير العلم ان هذه الاخبار وما فى معناها لا يدل على اشتراط العلم بمعنى اليقين المصطلح
ودعوى انه حقيقة فيه عرفا ولغة ممنوع بل القدر المسلم من العرف واللغة هو الجزم وعدم التزلزل
فقد تريهم يفسرون اليقين فى كتب اللغة بالعلم وزوال الشك كما صرح به الجوهرى بل الظاهر
ان ما ذكروه فى معنى اليقين اصطلاح ارباب الفنون لا اصطلاح اللغة والعرف بل هو فى اللغة
والعرف يستعمل فى مقابل الشك والاحتمال والحاصل ان العلم يستعمل فى معان منها التصور
الحاصل فى الذهن الذى قسموه الى التصور والتصديق باقسامه من الظن والجزم الثابت
المطابق للواقع الذى يسمونه يقينا فى الاصطلاح والغير المطابق الذى هو عبارة عن الجهل
المركب والجزم المطابق الغير الثابت الذى يسمونه تقليدا فى بعض الاصطلاحات واعتقادا
فى بعض اخر وقد يقال الاعتقاد على ما يشمل الاقسام الثلاثة ومنها ما يشمل التصور واليقين وربما
اليقين وهذا هو الذى يدعى انه هو معناه العرفى واللغوى وهو بعيد نعم هو اصطلاح
الفن ومنها الاعتقاد بالمعنى الاعم فيشمل الظن ايضا والظاهر ان هذه المعانى مجاز الا الجزم
المطابق بل مطلق الجزم فمن يدعى اشتراط الثبات مع المطابقة وتخصيصه باليقين المصطلح من
[illegible] الزنديق والشيخين وبعضهم احد دون غيره بانه صفة يوجب لمحلها تميزا بين المعانى

لا يحتمل النقيض ولا ينافيه كلام المحقق الطوسي ره فانه من الجائز ان يكون مراده ان العلم في الاصطلاح
اعتقاد يقتضي سكون النفس بالذات ثم وذلك بدليل التبادر وعدم صحة السلب ولو سلب
العلم فالمراد انه لا يعلم ما هو في الواقع اعني نقيض ما يحكم جمعا بين تبادر المعنى العام وصحة سلبه
عن ما لا يطابق الواقع ويظاهر الجوهري بان الشك خلاف اليقين فانه عرف اليقين بالعلم
وزوال الشك وهو الظن من مصباح الشريعة حيث نقل عن الصادق عم لا تجعلوا علمكم جهلا ويقينكم
من اليقين الى الشك ويقرب بالاعلام بدعوكم من الشك الى اليقين وكلام علماء الادب كما يظهر
بالرجوع الى بحث افعال القلوب قال الامام بدر الدين ابن مالك في شرح الالفية وهي ثلثة
انواع احدها ما يفيد في الخبر يقينا فانه كان المراد باليقين الاعتقاد الجازم ثم وقد يستعمل الاعمد
واما اليقين فقط فهو علم اذا كان بمعنى عرف ولا يتوهم ان بين علمت وعرفت فرقا من حيث المعنى
كما توهمه بعضهم فان معنى علمت ان زيدا قائم وعرفت ان زيدا قائم واحد الا ان عرف لا ينصب
جزئي الاسمية كما ينصبهما علم لا لفرق معنوي بينهما بل هو موكول الى اختيار العرب فانهم قد يخصون
احد المتساويين في المعنى بحكم لفظي دون الاخر ويدل عليه ايضا انه يقال اعلم ذلك كما في قوله تع
اعلم انه لا اله الا الله ولا شك ان المراد تحصيل الجزم به دون الجزم المطابق فانه لا يتصور فيه في
قولهم اعلم ذلك وعلم فلان ذلك او تعلم ذلك او عالم به وامثالها عدم المطابقة والحمل على التجوز
مجاز ثم ويدل عليه ايضا قوله تع وما شهدنا الا بما علمنا وما كنا للغيب حافظين وقوله
تع في سورة الاعراف فلنقصن عليهم بعلم وما كنا غائبين فانه لو كان العلم بمعنى الجزم المطابق
لم يكن حاجة الى قوله وما كنا غائبين وانه تع نهى ان نقول على احد بغير علم فلو كان المراد ما لا
يطابق الواقع لكان التكليف بمحال لانه لا سبيل الى العلم المطابق بالمطابقة ثم بضميمة ان
الاصل في الاستعمال الحقيقة ثم ويدل عليه ايضا وضع لفظ الجزم التقليدي والغير المطابق
في اللغة مع كونهما من المعاني السابقة المحتاجة الى وضع اللفظ لها ويدل عليه اضافة العلم

الى اليقين وجعل

علين م

الى اليقين وجعل علم اليقين في مقابل حق اليقين وعين اليقين في ادعيه اهله قوله الحمد لله الذي يريد
التقرب الى اعلى علم اليقين ان هذا الكلام افضل ما انتم متقربون به الى ه في سورة التكاثر كلا لو
تعلمون علم اليقين بالالف واللام قال الشيخ الطبرسي صاحب المجمع ره يقول لو تعلمون الامر علما
يقينا لشغلكم ما تعلمون عن دار التفاخر والتباهي بالعز والكثرة وعلم اليقين هو الذي يثلج
به الصدر بعد اضطراب الشك فيه ولهذا لا يوصف الله بانه يتيقن انتهى وذلك لان الاصل في
في الاضافة المغايرة بين المضاف والمضاف اليه ثم ويدل عليه ايضا وصف اليقين بالصادق
فانه لم يقل احد ظاهرا ان العلم احق منه ويجاز في الظن بعلاوة جواز الاعتماد عليه او ترك
المرتبة والدرجة فان قلت انه ثبت استعماله في الظن واذا ثبت استعماله فيه نحكم بضميمة ان
الاصل في الاستعمال الحقيقة بكونه حقيقة فيها قلت نسلم ان الاصل في الاستعمال الحقيقة كما هو
مذهب الاكثر كما صرح به جمال الملة والدين ره في حواشيه على شرح مختصر الحاجبي حيث قال في
بحث ان المشتق حقيقة في الماضي لكن كون الاصل في الاطلاق الحقيقة وان كان مشهورا في
كتبهم مذكورا الا ان هذا الاصل ليس له اصل ينبغي الاعتماد عليه ولا تحصيل به ظن يمكن الاستناد
اليه انتهى فان غالب الاستعمال المجازي لا في الحقيقة كما لا يخفى على المتتبع وعليه بناء ارباب العلوم
الادبية ظاهرا الا ترى انهم يذكرون لحروف الجر وغيرها معاني متعددة وظاهرهم انها معاني
حقيقية فانه لو كان المراد بيان المعنى مطلقا مع انه لا وجه له يعتد به فان التحقيق ان المجاز يحتاج
الى النقل على ما هو التحقيق لم يكن المعاني المجازية منحصرة فيما ذكروه بل وبناء اهل اللغة ايضا
الغالب ان ما في الكتب اللغوية انما هو المعاني الحقيقية الا ما دل القرينة على انه معنى مجازي لكثرة
طوائف العرب واختلاف لغاتهم وذلك لا يوجب الحكم على اللفظ بكونه حقيقة متى وجدنا
استعماله في معنى ولا يلزم ان يكون طريق معرفة المجاز منحصرا في تنصيص اهل اللغة ولم يقل
احد به بل هو خلاف ما يقتضيه الاصل في الاستعمال الحقيقة فانه انما يجري في صورة الشك

لانه وقد وجد شيء من علائم المجاز مثل تبادر الغير وفيما نحن فيه علامة تبادر الغير على
المجاز فان المتبادر من لفظ العلم انما هو الاعتقاد الجازم والظن لا يتبادر منه وايضا لو قلنا
انه حقيقة فيه ايضا يلزم الاشتراك المخالف للاصل فتم فان قلت بعد تحقق الاستعمال في العلم
والظن امكن ان يقال انه حقيقة في القدر المشترك بينهما حتى يكون حقيقة فيهما قلت انما يكون ذلك
اذا لم يكن المتبادر من لفظ العلم الاعتقاد الجازم وبعد تسليم ذلك لا يمكن ذلك القول وايضا لو
قلنا به يلزم ان يكون استعماله في خصوص العلم والظن مجازا فيكون المجاز فيه اكثر الا ان يعارض
ويقال انه اذا كان حقيقة في العلم يكون استعماله في خصوص العلم مثل علمت زيدا قائما وعلم
زيد ان عمرا قائم وفلان يعلم كذا وكذا وامثالها مجازا او في مفهوم الظن مجازا وفي خصوص
الظن مجازا في مجاز مثل ظننت انك عالم وامثاله فان المصادر المحققة في الافعال والمشتقات
انما استعملت في خصوص الفرد ويمكن دفعه بان المصادر المحققة في الافعال والمشتقات انما
استعملت في معناها الحقيقي اعني المفهوم العام والخصوصية انما استفيد من الخارج اعني الاسناد
الى الفاعل كما في جاء رجل من اقصى المدينة يسعى ولا يلزم ان يكون ضارب في زيد ضارب مثلا
مجازا او ليس كك فانه لو كان مجازا او مستعملا في خصوص الفرد يلزم ان لا يكون الحمل متعارفا
ثم فان قلت فما تصنع بكلام الشهيد الثاني ره قلت انه لم يقل ان المتبادر من لفظ العلم
القدر المشترك بين الاعتقاد الجازم والظن بل قال انه معنى شايع له ولو سلم ان منظوره ذلك
فلعل المراد انه معنى شايع له في عرف الاصوليين ولو كان مراده عين ما ذكرنا يمنع ان اليقين
مرادف للعلم بالمعنى المذكور بحسب اللغة على ما يظهر من الجوهري كما عرفت ومن توصيفه بالصدق
كما ورد في الادعية فان الحمل على الوصف الاحترازية اولى لان التاسيس خير من التاكيد وقول السيد
السجاد زين العابدين في دعاء مكارم الاخلاق وصحح بما عندك يقيني ونقل له انه يجب
هذا اللغة الجزم المجزوم به بشهادة قوله تعالى وجئتك من سبا بنبا يقين وقوله تعالى في سورة ال عمران ان من سبا ام

لهو الحق اليقين

لهو حق اليقين قال الشيخ الطريحي ره اي هو الحق الثابت من اليقين وقال البيضاوي اي حق الخبر اليقين و
توصيفه بالصادق فانه صفة الخبر حقيقة دون الاعتقاد وبه دفعه التبادر ويصرح اهل اللغة كالاشتقاق
منه فانه لو كان بمعنى الخبر المخصوص لا يقع الاشتقاق منه فالمشتق منه لابد ان يكون مصدرا او ما يشبه
المصدر وقوله تعالى كلا لو تعلمون علم اليقين الا ان يقال بحذف الموصوف كما يظهر من صاحب الجوامع ره حيث
قال فحذف الامر مع انه قال في صدر سورة البقرة في تفسير قوله تعالى وبالاخرة هم يوقنون الايقان
واليقين هو العلم الحاصل بعد استدلال ونظر ولذلك لا يطلق الموقن على الله تعالى لاستواء الاشياء في
الجلاء عنده ويتوجه عليه قوله تعالى ما لهم به من علم الا اتباع الظن وما قتلوه يقينا الا ان يقال انه هنا بمعنى
الخبر المجزوم من قبيل له عندي درهم حقا بناءا على انه حال اي قتلته حقا الا انه لم يكن يجده نفعا
وهو انهم بخلاف ما عن الامام الرازي في تفسير الكبير من انهم قالوا واليقين لا يحصل الا اذا اعتقد
ان الشيء كذا وانه يمتنع كون الامر بخلاف معتقده اذا كان ذلك الاعتقاد موجبه هو اما بديهة الفطرة
واما نظر العقل ويمكن دفع استدلاله بانه يجوز ان يكون بسبب عدم الاطلاق انه انما اخذ قيد فيه
وانا لم يعتبر في العلم واليقين الثبات كما اعتبره جماعة لانا نرى انه قد يحصل لنا شيئا بالدليل
ما يقال عليه العلم ثم يرجع عنه ببعض الادلة او الشبهات ويدل عليه تقسيم الايمان الى المستقر
والمستودع وقوله تعالى انما المؤمنون الذين امنوا بالله ورسوله ثم لم يرتابوا قال الشيخ الطريحي
اي لم يشكوا في تصديقهم بالايمان بان يعترضهم الشيطان او بعض المضلين فيشككهم ويقذف
في قلوبهم ما يثلم اليقين ومما قيل في تفسير الثبات وامتناع الزوال ان المراد به امتناع الزوال بشرط
بقاء العقل وتذكر ما حصل عنه من البرهان او المشاهدة ايضا او فهم على الوجه الذي حصل عنه قوله
بلا دليل اعلم انه قد يحصل الجزم الجازم العالم الموثق الخلق والاضطراب بجانب ضده الوهم وقد
صرح به العالم المحقق الخبير ميثم بن ميثم البحراني قدس سره عند شرح كلام مولانا امير المؤمنين ع
اليقين الحادي الى السر تشهير في حل بعد عنه ابتداء الى الحق وسورة التوكل

على الله سبحانه وتعالى ان يثبت في نفسك بكشف او اعتقاد جازم ان استناد جميع الاسباب والمسببات
اليه سبحانه وتعالى وانه الفاعل المطلق تام العلم والقدرة على كفاية العباد وتام العطف والعناية
والرحمة بخلقه بحيث لا يكون وراء قدرته وعلمه وعنايته رحمة وعناية ولم يبق في نفسك التفات
الى غيره بوجه حتى نفسك وحولك وقوتك فانك والحال هذه تجد من نفسك تسليم امورها
بالكلية اليه والبراءة عن التوكل على احد الا عليه فان لم تجد من نفسك هذا الحال فسبب ذلك
ضعف الاسباب المذكورة او بعضها وغلبة الوهم على النفس في معارضته لذلك اليقين وبحسب
ضعف تلك الاسباب وزيادتها ونقصانها يكون تفاوت درجات التوكل انتهى كلامه اعلى الله
مقامه وكذا غيره ولعله المراد بضعف اليقين في دعائه تعبد القراع من صفق الكيل قد ملك
الشيطان عناني في سوء الظن وضعف اليقين وهو لا ينافي الجزم بل انما ينافي الاطمينان كما
يشهد به قوله تعالى او لم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي ولعله المراد بما اصل اليقين في كلام
مكارم الاخلاق واجعل يقيني افضل اليقين فتم ثم ان اليقين على درجات متفاضلة ومراتب
متفاوتة عن الصادق عليه السلام في مصباح الشريعة في باب اليقين ان اليقين على درجات متفاضلة ومراتب
متفاوتة وفيه ايضا في ذلك الباب ولا نهاية بزيادة اليقين على الابد اللهم الا ان يحمل على
بحسب الكم دون الكيف ويأتي عند قوله والحق والمؤمنون انهم متفاوتون في قوة اليقين
وضعفه ومع ذلك اكثر المحققين ظاهرهما نهم منهم صاحب الكشاف والشيخ الطبرسي ره في
قوله تعالى في سورة الانفال زادتهم ايمانا والمحقق الطوسي ره في نقد المحصل حيث قال على ما
يحكى عنه ان العقل يشك في ما جزم به من العلوم العادية كالعلم بان الانسان المشاهد
او الشيخ ما خلق الان دفعة من غير اب وام من العلوم العادية كالعلم بل كان قبل ذلك طفلا
مترعرعا بسبب احتمال بعيد حاصل من القول بالفاعل المختار او الشكل الغريب الفلكي
وان لم يكن هذا الجزم مثل الجزم بان الكل اعظم من الجزء لكن التفاوت بينهما لا يبلغ حد يجعل احد

الجزمين ظنا

الجزمين ظنا نقي واعتبر القضايا التجربية فانها لا يبلغ في الجزم حد الاوليات مع انها يقينية بعيدة عن الارتياب
انتهى ثم ان القلق الحاصل بالمعارضات الوهمية يسمى في الشرع بالوسوسة الشيطانية وكل فرق بينهما
عن الصادق عليه السلام في مصباح الشريعة في باب الوسوسة لا يتمكن الشيطان بالوسوسة من العبد الا وقد اعرض
عن ذكر الله تعالى واستهان بامره وسكن الى نهيه ونسي اطلاعه على سره بالوسوسة ما يكون الا
من خارج القلب باشارة معرفة العقل ومجاورة الطبع واما اذا تمكن في القلب فذلك غي و
ضلال وكفر انتهى ثم اعلم انه قال في المواقف بعد تعريف العلم بما عرفت وارد العلوم
العادية وهي العلوم المستندة الى العادة فانها يحتمل النقيض لجواز خرق العادة والجواب ان نقيض
احتمال العادية للنقيض بمعنى انه لو فرض نقيضها واقعا بدلها لم يلزم منه محال لذاته غير احتمال
متعلق التمييز الواقع فيه اي في العلم العادي النقيض وذلك لان الاحتمال الاول راجع الى الامكان
الذاتي الثابت للممكنات في حد ذواتها والاحتمال الثاني هو ان يكون متعلق التمييز محتملا
بحكم فيه المميز بنقيضه في الحال وهذا الاحتمال الثاني هو المراد من الاحتمال المذكور في التعريف
المذكور وهو ممنوع ثبوته في العلوم العادية كما في العلوم المستندة الى الحس انتهى وقيل ان التصديق
بالعادية على قسمين التصديق بحقيقتها على تقدير بقاء وضع العالم فيها على مجرى العادة وهي
شرطية معلومة لا يكتنفها ما شوهد مكررا انه يثبت عليه او هو من المشاهدات فعلمنا بعدم صيرورة جبل
ذهبا ايضا ان كان باقيا على ما شوهد عليه الثاني التصديق بحقيقتها بدون تعليق وهي
جلية مظنونة بظن متاخم للجزم مشتبه به يدلك على ذلك ان تصديقنا بما اشرنا كتصديق من كان
في زمان النبي صلى الله عليه وآله بانا ما فاجعنه بعدم انشقاق القمر وحنين الجذع ومجئ الشجر وغير ذلك
من خوارق العادة حين وقوعها ومعلوم انه ليس بجزم فكذا ما نحن فيه لان تساوي التصديقين
في القوة ينافي كون احدهما علما والاخر جهلا انتهى والظاهر عندي ان العادية محل بين احتمال
النقيض لتجويز خرق العادة الا انه لا ينافي بحسب العرف واللغة فيه لا شك انه يصح

العرف واللغة ان يقال انى اعلم الان ان الجبل الذى كان بحضرتى بحاله والانسان المشاهد
الشاب ما خلق الان دفعة من غير اب وام الى غير ذلك من العاديات وان احتمل العقل نقيضها
احتمالا بعيدا فان كان المراد بعدم الاحتمال المأخوذ فى العلم والجزم مطلق الاحتمال فلا يصح
التعريف وان كان المراد به الاحتمال الذى يوجب اضطراب الاعتقاد وعدم سكون النفس
ويمنع من الاعتقاد على خلافه ومن الاقتفاء اثره فى الامور الخطيرة فالتعريف صحيح وهو الذى يظهر
من المحقق الطوسى ره فى نقد المحصل كما عرفت وقد افرط الامام الرازى حيث قال ان العلم
الحقيقى فى الدنيا لا يكاد يحصل الا للنبيين والصديقين ولا يستطاع عليه وذلك لان الاية
نفى العلم باصول العقايد وسلبه عن الغائبين عن حضور المعصوم وهو لا يفهم الفساد فانه
ما يفهم من لفظ العلم مجردا عن القرينة الصارفة بحسب العرف واللغة يصح نسبته شرعا
وعرفا ولغة الى غير النبيين والصديقين والامر بكسبه والنهى عن القول الذى لا يتصف
به كما يظهر بالرجوع الى الشرع والعرف واللغة وكانه يوهم ان الاحتمال ينافى العلم ولو كان
بعيدا ولو كان من قبيل الوسوسة الشيطانية وهو فاسد جدا كيف وهو يوجب ترك الايات
والاخبار المتضمنة للتكليف بالعلم عن ظاهرها والظاهر ان ذلك طريقة ارباب المكاشفة
فتم كما افرط بعض الاخباريين حيث قال ان خبر الثقة يفيد العلم العادى وهو اصطلاح غير
اصطلاح المتكلمين فان العلم العادى عندهم ما عرفت وذلك لان المراد به اما انه اذا اخبر
الثقة كان عادة غالب الناس تصديقه وعدم الانكار عليه والالتفات الى انه يجوز كذبه
فلا حاجة الى اشتراط الثقة فى الخبر بل يكفى عدم اشتهاره بالكذب وان كان اجنبيا فان عادة
غالب الناس تصديق من لم يكن معروفا بالكذب لكن لا مطلقا بل فى الامور التى لا اعتناء
بشانها من حقاير الامور وليس ذلك لان خبره يفيد العلم وليس وراء العلم شىء بل لانه
يكتفى بالظن فى الامور الحقيرة التى لا اعتناء بشانها وذلك لعسر تحصيل العلم والدليل على

ما نقلنا انهم لا يكتفون بقوله فى الامور الخطيرة الجليلة بل يتوقفون فيها ويقبلون قول الرسل والعمل بمقتضاها
ومقتضى الكتاب المرسلة كما هو الشايع الذايع اما للاحتفاف بالقراين او لحصول الظن بحيث لا يترتب
على عدم صدقه ضرر او لاقتضاء الاقتصار على العلم فيها العسر والحرج الا ترى انه من الشايع الذايع
انه لا عبرة بالقرطاس ومع ذلك يعتمد الناس عليه وان كان المراد ان عادة الثقة ان لا يتجاوز
عن الصدق ففيه انه ان اريد ان عادته عدم الكذب وانه لا يتجاوز عن الصدق وغايته ما افاده ذلك الظن
ويرد عليه ايضا انه لو افاد خبر الثقة العلم لم يجعل الشارع المقدس الحكم منوطا بشهادة العدلين
لان خبر العدل الواحد على ذلك القول مما يفيد العلم وليس وراءه شىء ويلزم جواز الحكم بشهادة
عدل واحد لان شهادته يفيد العلم ويلزم الحكم بالنجاسة اذا اخبر الثقة بها وان لا يقع التعارض
بين الخبرين لانه يمتنع تعارض القطعيين وانه لو افاد خبر الثقة العلم لا يكون حاجة الى الحجة الدالة
على حجيته بالكتاب كما صدر عن جماعة وبالاجماع كما صدر عن الشيخ ره فى العدة وان يكون المقلدة
الكفار العلم بعقايدهم الفاسدة الموجبة لتكفيرهم فان بناء عقايدهم على قول من يكون عندهم ثقات
ثم ويمكن ان يقال انه قد يخبر الثقة ولا يخطر ببال السامع احتمال النقيض وقد سمى ذلك فى العرف
بالظن الغالب بحيث تقدم والظاهر ان الظن الغالب الذى لا يخطر معه احتمال النقيض بالبال
حكمه حكم اليقين وقد اكتفى الشارع المحقق الشريف فى كونه ايمانا حقيقيا فان ايمان اكثر العوام من هذا
القبيل انتهى ولا باس ان نورد هنا كلام شيخنا العلامة المحقق طاب ثراه فى القوانين المحكمة
واعلم ان بعض الاخباريين وجد قولهم بقطعية الاخبار وادعى حصول العلم بصحتها بالاصل
وصدورها عن المعصوم او بصحة نقل الصدوق فى كتابه الى صاحب الاصل ان المراد بالعلم
ما يطمئن به النفس وتقتضى العادة بالصدق لتصديق وهذا هو العلم العادى وهو يحصل بخبر
الثقة الضابط المتحرز عن الكذب بل وبخبر الثقة اذا علم من حاله انه لا يكذب او دلت القراين على
صدقه وهذا هو الذى اعتبره الشارع فى ثبوت الاحكام عند الرعية وقد عمل الصحابة والاصحاب

اليقينين

يقتضى

الائمة بخبر العدد الواحد بالمكاتبة على يد الشخص الى احد ولا ينافي هذا الجزم تجويز العقل خلافه نظرا
الى امكانه كما لا ينافي العلم بحياة زيد الذي غاب عنا لحظة تجويز موته فجاءة ومن تتبع كلام العرب
يظهر عليه ان اطلاق العلم على مثل ذلك حقيقة عندهم والحاصل ان مثل هذا الاطمينان يجوز العمل به ان
شئت فسمه علما وان شئت فسمه ظنا فالنزاع بين الاخباريين والمجتهدين لفظي اقول وفيه نظر يتوقف
بيانه على بيان معنى العلم العادي فاعلم انهم بعد ما عرفوا العلم بانه صفة توجب لمحلها تميزا لا يحتمل
النقيض اوردوا عليه بالعلوم العادية كعلمنا بان الجبل الغائب عنا بعد لحظة لم ينقلب ذهبا وان الاواني
الموضوعة في البيت التي غبنا عنه بعد ساعة علماء اعلام بالعلوم الدقيقة فانها علوم ويحتمل النقيض
فانه لو وقع انقلاب العصا حية والمية حيا الذين جرى العادة بعدمهما ولا يحتمل نقيض ذلك
العدم في زمان النبي صلى الله عليه الذي هو صاحب هاتين المعجزتين وقد انخرقت تلك العادة فقد تحقق مثل
ذلك في الجبل الذي غبنا عنه والاواني التي اختفت عنا لكرامة بعض الاولياء فكيف يحكم باحتمال
النقيض في مثل ذلك بل ذلك انما هو ظن متاخم بالعلم شبيه بالعلم كما ذكره بعض الحكماء في
الحديقة ما التجويز فلا يصح القول بحصول الجزم مع احتمال النقيض وهذا النقض منقول
عن المحقق في النهاية واجيب عنه بان مطلق التجويز لا ينافي الجزم فان هذا التجويز الحاصل في العلوم
العادية انما هو بالنظر الى الامكان الذاتي لعموم قدرة الله تعالى وقابلية المادة واما بالنظر
الى جري عادة الله فلا يحتمل النقيض ولا يجوز التبدل وحاصل هذا الجواب على ما ذكره المحقق
البهائي ره ان كون الجبل حجرا انه لا يحتمل النقيض حال العلم بانه حجر ولو كان في شيء من
الاوقات ذهبا كذا والحاصل ان ما دام العادة تقتضي انتفاء النقيض فلا احتمال بالنقيض في ذلك
لا ينافي امكان تبدل الحجر ذهبا بالذات ومن حيث القابلية وعموم قدرة الله تعالى لا ينافي احتمال
النقيض بمعنى ان النقيض ممتنع ولو بالغير وهو لا ينافي الامكان الذاتي فالحجرية علمنا
بانه حجر وانه لا ينافي الذهبية لكن العادة تنافيها وكذا الكلام في المحسوسات فان العلم

بان العالم مضيئ في النهار لا ينافي الاحتمال العقلي وهو ان يكون الباري ... في نفس الامر وما اشبهه عليه
الامر في ذلك امر يكون والجواب عنه بمثل ما ذكرنا اولى ومن البعيد غاية البعد تنزيل كلام العلامة ره على
ما ذكره من منافاة حصول الجزم بالشيء مع امكان خلافه بالنظر الى ذاته فانه لا ريب ان العلوم تختلف
باختلاف متعلقاتها فانا نعلم بان الكل اعظم من الجزء وان النقيضين لا يجتمعان ... يحصل
به الجزم ولا يمكن خلافه في نفس الامر في حال علمنا بذلك واعتقادنا به ولا تفطننا اليه ولا في غيره
بخلاف عدم انقلاب الحجر ذهبا وكون العالم مضيئا فانه وان كان يستحيل خلافه في نظرنا وفي
نفس الامر معا في آن حصول العلم ووقت المشاهدة لكن لا يلزم محال بالنظر الى ذاته لو فرض
خلافه يعني في وقت آخر بل الظاهر ان مراد الناقض ان قولك في تعريف العلم لا يحتمل النقيض عدم
الاحتمال عند العالم لا في نفس الامر واذا كان كذلك فقد لا يحتمل العالم النقيض لغفلته بسبب جري
العادة وعدم تفطنه لعدم جريان العادة فهو غافل عن ملاحظة سبب حصول العلم ونوبته باحتمال
الخلاف وان العادة لم يثبت عدم انخراقها في مثل ذلك والى هذا القدر فيحصل عنده الاحتمال و
ينتفي الجزم فان من كان له بستان ذو اشجار وانهار يتردد اليه في كل يوم فهو في
كل ليلة جازم قاطع بوجود بستانه كما كان ولو اتفق في بعض الليالي ان بعض اعدائه خرب
هذا البستان وقلع اشجاره وسد انهاره وزرع في موضعه كل ذلك في ليلة واحدة لما كان له
من كثرة القوة والخدم والحشم ما يمكن به من ذلك في ليلة فهو في الصبح جازم قاطع بوجود البستان
كما كان فاذا جاءه لم يجد هناك شيئا من الاثر ... بل ان قد وقع مثل ذلك في قرب زماننا كثيرا
وانك اذا سألته في الصبح عن العلم بوجود بستانه يتعجب من السؤال ولكن ان نبهته وقلت
الا يمكن ان عدوك المتسلط القوي الذي في قرب بستانك في الليلة وجعلهما قاعا صفصفا
فيحصل له الاحتمال عند ذلك ويتردد ويرتفع عنه الجزم فالعلم العادي هو ما يحصل بسبب العادة
اليقين باستصحاب الحال السابق مع فقد ... ما يحصل له بعد التامل والتفطن للاحتمالات

ونفيها الى حين معلوم ويتفاوت مقدار زمان الانتفاء بتفاوت المواد والمقامات والاوقات
وهذا لا يحتمل النقيض ابدا واحتمال النقيض في غيره من العلم لا يصير نقضا على عدم احتماله فيه فان
العلم نعم يمكن النقيض بالجزم الحاصل قبل التفطن للاحتمال المذكور بسبب الغفلة عن اقتضاء مقدار
العادة وذلك هو الغالب الوقوع في العرف والعادة واطلاق العلم عليه شايع وهذا قابل لاحتمال
لاحتمال النقيض بالنظر الى العالم اليقين لكن بالنسبة الى حال التفطن فهو احتمال عنده في بادي النظر و
مع الغفلة على وجه من الوجوه ويحتمل النقيض عنده بعد التفطن في الوقت الذي كان فيه جازما
ايضا والجواب عن هذا النقض اما بان المراد ما لا يحتمل النقيض في نفس الامر وان كان بسبب العادة
فيختص باليقين المصطلح وبان المراد من العلم ما لا يحتمل النقيض عند العالم في وقت علمه ما دام كذلك
لا مطلقا فالكلام هنا يقع في موضعين احدهما ان هذا الجزم هل هو علم حقيقة ومن اطلاقاته الحقيقية
او المجازية والثاني انه هل يجوز الاعتماد عليه في الموضعين ثم اما الاول فالظاهر انه يستفاد من تتبع كلام
العرب واما الثاني فللزوم التكليف بما لا يطاق لولاه ولما يستفاد من تتبع طريقة الشارع و[illegible]
مع الرعية ولزوم العسر والحرج لولاه فالذي ينفع بما نحن فيه ان القطع الذي يدعونه في اخبارنا
ولو ثبت ان الاصول كانت قطعية وان حكم الصدق وصحة ما يوجب القطع بالصحة هل هو من قبيل
ذلك الجزم الذي يمكن ارتفاعه بالتنبيه والتشكيك او لا بل هو ظن وادعاء كونه يقينا مصطلحا بالسنة
نعم لا يحسن دعوته من عالم منصف والتحقيق ان دعوى مثل هذا الجزم من جزاف الثقة انشائه لحاضر
ما لا يمكن انكاره قبل التنبيه عن الغفلة عن احتمال السهو والنسيان واما دعواه في حق اخبار كتبنا
بعد تمادي الايام المتطاولة وشيوع السوانح ووقوع ما وقع من الغفلات والزلات واشتباهات
واحتمال اختلاط ثبت الاخبار في الكتب وتداخل الاصول المعتمدة بغيرها وادخال صاحب التصانيف
المتاخرة الاخبار المنضمة عن المشايخ مضافا الى ثبت الاصول فيها مع ما يتطرق من احتمال
الاشتباه في بيان صاحب التصانيف المتاخرة ايضا ففي غاية البعد انتهى كلامه اعلى الله مقامه

اقول اذا سلمنا اطلاق العلم العادي على غير ما اصطلح عليه المتكلمون اعني ما يكون مرجعه الى عادة الله
المخصوصة اعني ما يصح ان يحصل خرقه اعجازا لنبي او وصي وكرامة لولي فله مراتب مختلفة ادناها ان
يتفق الشيء على طريقة واحدة مرتين او ثلاث مرات الى عادة انسان او الناس او غيرهما كما في عادات الحيوانات
ومن اطلق العلم العادي على غير ما اصطلح المتكلمون من الفقهاء الشيخ ره كما يظهر من الشهيد
جمع من الفقهاء مثل
الثاني في المسالك حيث قال اذا تكرر التصرف او اليد من السامع فهل يجوز الشهادة بالملك
[illegible] المصنف ره قطع بالجواز مع التصرف المتكرر باسناد الهدم والاجارة ونحوها بغير منازع
وهذا اختيار الاكثر بل ادعى عليه في الخلاف الاجماع لاقتضاء العادة بانه لا يكون الا في الملك
انتهى وهو مبني على ان التفصيل من الشيخ ره والعلامة ره وفخر المحققين ره في كتاب الشهادات من
الايضاح في مستند علم الشاهد هل يصح الشهادة استنادا الى الظن الحاصل من اليد والتصرف في
الشيخ في الخلاف فحكم باجماع الفرقة وتبعه ابن البراج وابو الصلاح وهو اختيار ابن ادريس و
نجم الدين ابن سعيد وقال المحقق ره الاقرب ذلك لان العادة المتعارفة بين الناس انه لا
لا يكون الا في الملك والعلوم العادية قد يتقدم على العلوم الضرورية انتهى وفيه نظر نعم قد
اجاد
تقدم على الظن الحسي بالتجربة وقد جعل فخر المحققين ره حيث عبر بالظن وقد وافقه الشهيد
الكنفوا
الثاني ره في المسالك حيث قال ان الشهادة في هذا الموضع لم يعتبر فيها العلم بل اكتفى
فيها بالظن الغالب لاتفاقهم على ان مع اجتماع الثلاثة اعني اليد والتصرف والتسامع يجوز
الشهادة بالملك وجعلوها غاية الامكان مع ان ذلك لا يبلغ حد العلم غالبا لجواز تخلف
الملك معها انتهى وقال [illegible] في كتاب القضاء في شرح قول المحقق ره اذا ثبت الدعوى هل
يطالب المدعى عليه بالجواب الى اخره بعد نقل الفرقتين ووجه العدم ما لفظه شاهد الحال على
ان طلب العلم العادي بان الانسان لا يحضر خصمه الى مجلس الحكم ليدعي عليه وسيعرف من غير
جواب انتهى ثم وقد ظهر مما قررنا ان مراتب احتمال النقيض متفاوتة وان بعض مراتبه يجتمع

العلم ولا ينافيه كيف ولو اعتبر في العلم نفي الاحتمال بالمرة يلزم ان يكون انه يعزل على الزايد بالتواتر
دون التشكيك وهو خلاف التحقيق كيف ولو كان على سبيل التواتر يلزم ان يكون العلوم الضرورية
في رتبة واحدة وليس كذلك ولا شبهة كما يجده من انصف ومنه يظهر ان احتمال النقيض في الضروريات
ايضا ثابت واقع ثم واعلم ان الفرق بين الاعتقاد العقلي الذي لا يعتد به في العلم والراجح الذي هو الظن ان الاحتمال
العقلي وان كان من قبيل الاحتمال الذي في العلوم العادية لا يتمكن العقل من دفعه ويخلد في الاحتمال
المستند الى معارضة الوهم نال العقل بدفعه ويسكن الى ما اعتقده من النفي والاثبات ثم تنفر عنه
ويجيء ويواجهه بالمعارضة فلا يلتفت اليه فيبعد عنه وهكذا وهكذا فلتتعرض عن معارضته باستعجاب
ونحو هذا ما خطر ببالي في حل الاشكال ثم ثم اعلم ان الفرق بين العلم والظن يعني الاعتقاد الراجح
الذي لا يمنع النقيض ان الاعتقاد يكون تارة بحيث لا يكون معه احتمال النقيض كما في قولنا الكل اعظم
من الجزء وتارة يكون بحيث يكون معه احتمال الضعيف لا يلتفت اليه ارباب العقول كما في بعض الضروريات
وتارة الى ما هو اقوى منه كما في العاديات وتارة الى ما هو اقوى منه كما في بعض الاخبار المحفوفة بالقرائن العلمية
وهكذا الى ان ينتهي الى الاحتمال الساذج كما في صورة الشك والعلم هو الاعتقاد الراجح الذي لا
يكون معه احتمال يوجب اضطراب النفس بالنسبة الى ارباب العقول القوية والاذهان السليمة الطالبين
لما في الواقع وتفتيش الامر ودون ارباب الوسوسة ... بمخالفة الواقع وتفتيش الامر ويعتقد كلما سمعه
من غيره ويكتفي بالامارات الضعيفة والظن هو الاعتقاد الذي يكون معه اضطراب النفس بالنسبة
الى ارباب العقول والاذهان المستقيمة وهو ايضا على مراتب ويكثر الاشتباه بعض مراتب الظن ببعض
مراتب العلم وكذا الشك وامر الجاري ثم واما الظن فقد ظهر بما حكيناه عن الجوهري انه يجيء الحدس
وان الحدس بمعنى الظن والتخمين ويشهد له قوله تعم ما انزل الله بها من سلطان ان يتبعون الا الظن
وما تهوى الانفس وقوله تعم قل هل عندكم من علم فتخرجوه لنا ان تتبعون الا الظن وان انتم الا تخرصون
اي تكذبون فان الجوهري ... الخراص الكذاب ... يكذب ...

في الكتاب المجيد

في الكتاب المجيد في الاعتقاد الراجح الذي يمنع من النقيض وهو الذي قاله الفيروزابادي نحو
ولا جناح عليهما ان يتراجعا ان ظنا ان يقيما حدود الله قال الشيخ الطبرسي ره ولم يقل ان علما
لان اليقين مغيب عنهما لا يعلمه الا الله وفي الاعتقاد الجازم المطابق للواقع نحو قوله تعم اني
ظننت اني ملاق حسابيه وقوله تعم الا على الذين يظنون انهم ملاقوا ربهم وانهم اليه راجعون
وقف الذين يظنون انهم ملاقوا ربهم قال الامام الرازي في تفسيره الكبير وانما اطلق لفظ
الظن على العلم ههنا لوجهين الاول التنبيه على ان علم اكثر الناس في الدنيا بالاضافة الى
علمه في الاخرة كالظن في جنب العلم والثاني ان العلم الحقيقي في الدنيا لا يكاد يحصل
الا للنبيين والصديقين الذين ذكرهم الله في قوله الذين امنوا بالله ورسوله ثم لم يرتابوا
واعلم ان الظن ان كان عن امارة قوية قبل ومدح وعليه مدار اكثر احوال هذا العالم وان كان
عن امارة ضعيفة ذم كقوله تعم ان بعض الظن اثم وان الظن لا يغني من الحق شيئا انتهى وفي الاعتقاد
الجازم الباطل الذي ليس عليه دليل نحو قوله تعم وما يتبع اكثرهم الا ظنا ان الظن لا يغني من الحق
شيئا قال الشيخ الطبرسي ره لان قولهم لا يستند الى دليل ومنه قوله تعم وما خلقنا السماء والارض
باطلا ذلك ظن الذين كفروا الا ان المراد بالظن اكثر الايات المتضمنة لذم ذلك الاعتقاد ورد
في مقام الانكار على الكفار ورد منهم على عقايدهم الفاسدة والظاهر انهم كانوا في عقايدهم جازمين فتم
وقد يعبر الله عنه بعدم العلم كما في قوله تعم وقالوا اتخذ الله ولدا سبحانه هو الغني له ما في
السموات وما في الارض ان عندكم من سلطان بهذا اتقولون على الله ما لا تعلمون قال الشيخ الطبرسي ره
اي ما عندكم من حجة بهذا القول ولما نفى عنهم الحجة جعلهم غير عالمين فدل ذلك على ان كل قول
ليس عليه برهان ... ليس بعلم وفي اثبات المصطلح نحو قوله تعم واذا قيل ان وعد الله
حق والساعة لا ريب فيها قلتم ما ندري ما الساعة ان نظن الا ظنا وما نحن بمستيقنين وحمل
حمل عليه الشيخ ره قوله تعم ومنهم اميون لا يعلمون الكتاب الا اماني وان هم الا يظنون حيث

... ان يعبر ... الظن ...

فترى اي يشكون وهم متمكنون من العلم فالظن المراد به الجزم الباطل بدلالة استثناء الاماني التي يكون
عبارة عن الاكاذيب من الكتاب الذي يخفى علمه عنهم فانه يستفاد منه انهم يعلمون الاماني اي يجزمون
فاذا كانوا جازمين بها لا يصح ان يقال انهم ظانين بها الا ان يقال ان متعلق ظنهم انما هو الكتاب و
هو خلاف الظاهر ومنه قوله تعالى وان الذين اختلفوا فيه لفي شك منه ما لهم به من علم الا اتباع الظن
وما قتلوه يقينا فانه لو لم يكن الظن بمعنى الشك لكان بعضه مناقضا لبعض وقد استعمل فيه في الاخبار
الفقهية وهو ما رواه الشيخ في الصحيح عن زرارة في حديث طويل قال قلت فان ظننت انه اصابه اي اصاب
البول الثوب ولم اتيقن ذلك فنظرت فلم ار شيئا ثم صليت فرايت فيه قال تغسله ولا تعيد
الصلوة قلت لم ذلك قال لانك كنت على يقين ثم شككت فليس ينبغي لك ان تنقض اليقين
بالشك ابدا حيث [illegible] السائل الظن وقد [illegible] في التعليل ثم شككت الا ان يقال ان الشك
استعمل في الظن والاحتمال موافق لما قاله الجوهري ان الشك خلاف اليقين وانه العلم وزوال
الشك كما عرفت والثاني لما اختاره الفقهاء **المقدمة الثانية** ان التكليف واجب على الله
سبحانه وتعالى عقلا فيكون واجبا والمراد بالتكليف بعث من يجب طاعته على ما فيه مشقة ما
في فعل او ترك بشرط ارادة الباعث واعلام المبعوث ومن يجب طاعته كالخالق والنبي
والوالد والمالك وقلنا ابتداء لان بعث الوالد لولده لا يسمى تكليفا [illegible] بعث
اهله وان سمي مجازا وشرطنا المشقة لان ما لا مشقة فيه كالاكل بالطبع لا يسمى تكليفا
وشرطنا الارادة والاعلام لان ما لا يعلم المكلف ان المكلف اراده منه لا يكون تكليفا
وهو عقلي وهو ما يستقل باثباته العقل وسمعي والمراد وجوب التكليف السمعي على الله
فان التكاليف العقلية يستقل باثباتها العقل فلا وجه لوجوبها على الله سبحانه وتعالى فتامل
وقد خالف في وجوب التكليف السمعي على الله البراهمة فانكروا حسنه فقالوا ان التكليف
لاجل ايصال النفع بمثابة جرح الانسان ثم تداويه فكما ان ذلك قبيح فكذلك التكليف والجواب

ان الجرح معرضه

ان الجرح معرض ومرضه والتداوي لا يكون الا للتخلص من تلك المفسدة بخلاف التكليف فان فيه منافع
عظيمة ليس هو التخلص من المشقة الحاصلة بسببه وان التكليف لاجل ايصال النفع بمثابة المعاوضة
ويشترط فيها رضا المعاوضين فكذلك التكليف ينبغي ان يشترط فيه رضا المكلف والمكلف
فالتكليف بدون رضا المكلف قبيح والجواب ان الاحتياج في المعاوضات الى رضا الجانبين
لاختلاف اغراض الناس في المعاوضات بخلاف التكليف فان الثواب الحاصل بسببه
لا يختلف العقلاء في اختياره فلم يحتج الى رضا المكلف وانا نسلم ان التكليف لاجل ايصال
النفع لم لا يجوز ان يكون شكرا على النعم السابقة والجواب ان التكليف لو كان شكر النعم
لم يجب [illegible] المشقة في مقابلها عن كونها نعمة والاشعرية فانكروا وجوبه على قاعدتهم
الفاسدة الباطلة من انكار الحسن والقبح العقليين لنا انه لولاه لكان الله مغريا بالقبيح و
التالي باطل لان الاغراء بالقبيح قبيح والله لا يفعل القبيح بيان الشرطية ان المكلف فيه ميل
الى القبيح ونفور عن الحسن فلو لم يقرر في عقله وجوب الواجب وتكليفه به وحرمة القبيح
وتهديده عليه لكان مغريا بالقبيح والاولى حذف في عقله من البين لان الكلام في اثبات وجوب
التكليف السمعي ثم ان الدليل المذكور انما يتم على قاعدة الحسن والقبح العقليين فلا يكون
حجة على الاشعري وقد استدل عليه ايضا بانه لولا التكليف يلزم اختلال العيش بني
ادم لكون الانسان مدنيا بالطبع لا يعيش الا بالاجتماع وهو يقتضي الفساد ودفعه واجب عليه تعالى
من وجهين وهو موقوف على وضع التكليف فيكون واجبا لان مقدمة الواجب واجبة
ويمكن الاستدلال عليه ايضا بانا لو لم نكن مكلفين يلزم ان يكون خلقنا عبثا والتالي باطل
فكذا المقدم بيان الشرطية ان المقصود من الخلق ليس جلب نفعه لنفسه بل انتفاع
الغير وذلك الغير لا يكون غير الانسان لانه ليس في الخلق اشرف من الانسان وايضا الحكم
العقل قبيح ان يكون المقصود من خلق ارباب العقول انتفاع الغير بهم واذا كان المقصود انتفاع

الانسان فلو قلنا بجواز عدم التكليف يلزم عدم انتفاع الانسان بخلقه لان الدنيا ليست
الا دار المحنة والمشقة والفناء فلا يجوز ان يكون المقصود من خلق الانسان ما يصل اليه
في تلك الدار وهو بديهي ويمكن الاستدلال عليه ايضا بان التكاليف السمعية لطف من الله تعالى في
التكاليف العقلية وكل لطف واجب على الله فكذلك التكاليف السمعية وبما يدل على وجوب
ارسال الرسل ثم وبما يدل على ثبوته السمع ايضا من الاجماع بل الضرورة من الدين ومحصل الكلام
وخلاصة القول انا مكلفون ولسنا مهملين بدلالة العقل والضرورة من الدين ويمكن الاستدلال
عليه ايضا بالايات مثل وما ارسلناك الا كافة للناس وتبارك الذي نزل الفرقان على عبده ليكون
للعالمين نذيرا وقوله تعالى في سورة الانعام واوحي الي لانذركم ومن بلغ والاخبار الا ان غاية
ما افادته الظن واثبات ذلك المطلب بالظن لا يناسب المقصود من وضع الرسالة وظاهر
من شيخنا المحقق العلامة طاب ثراه ان اثبات التكليف لا يمكننا بالملاحظة الى شركتنا
لاهل زمان المعصومين عليهم اجمعين حيث ان باب العلم القطعي في الاحكام الشرعية
منسد في امثال زماننا في غير الضروريات غالبا ولا ريب انا شاركون لاهل زمان المعصومين
عليهم السلم في التكاليف وليس في غيرها ما علم ضرورة او اجماعا او حكم به العقل القاطع ما يدل على
يدل على الحكم باليقين فان الكتاب بنفسه لا يفيد القطع وكذلك اصل البراءة والضرورة
والاجماع والعقل القاطع لا يثبت بها ما هي يتعلقنا في الفقه غالبا بل هي انما يثبت بعض الاحكام
اجمالا ولا يحصل منها التفصيلات وعلى هذا ينحصر الامتثال في العمل بالظن فلا يلزم تكليف
ما لا يطاق انتهى كلامه اعلى الله مقامه وهو ممنوع اذ لا مدخل لها فيه ثم فائدة قال المتكلمون
للتكليف شرائط وهي اما يرجع الى المكلف او الى المكلف به اما الاول فثلثة الاول كونه تعالى
عالما بصفات الافعال والا لجاز التكليف بما لا يستحق عليه ثواب وهو قبيح وبمقدار الثواب
والا لجاز ايصال بعض الاستحقاق فيكون ظالما وهو محال عليه تعالى الثاني كونه تعالى قادرا على ما

يستحق من الثواب

يستحق من الثواب للعلة المذكورة الثالث ان يكون منزها عن فعل القبيح والا لجاز الاخلال
ببعض المستحق فيقبح التكليف واما الى ما يرجع الى المكلف فثلثة احدها قدرته على ما كلف
به الثاني التمييز بينه وبين غيره الثالث تمكنه من الشرائط الخارجة عن ذاته كالالات اذ
التكليف بدون كل من هذه الامور تكليف بالمحال واما ما يرجع الى المكلف به فامران احدهما
كونه ممكنا والثاني كونه حسنا او مصلحة والا لكان التكليف به تكليفا بالممتنع او القبيح وهو
محال وقالوا انقسم الى التكليف قسمان اعتقاد وعمل واما الاعتقاد فقد يكون علما او قد
يكون ظنا وكلاهما اما ان يستفاد من العقل او السمع او منهما واما العمل فعقلي وسمعي فالعقلي
كرد الوديعة وشكر المنعم وصدق والانصاف الى غير ذلك من الواجبات والفضل وحسن
السيرة ونحوهما من المندوبات واما السمعي فكالعبادات الخمس ونحوها مما لا يستقل العقل بدرك
وجوبه ولا بد بتية من الاعمال الشرعية **المقدمة الثالثة** ان سبحانه في كل واقعة حكما في الواقع و
نفس الامر بالاجماع المنقول المستفيض من اصحابنا كما قاله الاستاد العلامة طاب ثراه وشيخ
الطائفة السلف بعضهم بعضا من غير نكير والايات الدالة على ثبوت حكم خاص لكل شيء في نفس الامر
مثل قوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الفاسقون والكافرون والظالمون كما في ايات ثلث
وما روي عن النبي صلعم اذا اجتهد الحاكم فاصاب فله اجران وان اخطا فله اجر واحد وفي الاجتهاد
ولانه بعض الاصحاب وهذا وان كان من اخبار الاحاد الا ان الامة تلقته بالقبول ولم يجد له رادا
الاخبار الدالة على ان لله في كل واقعة حكما حتى ارش الخدش فانه الاستاد ولا يجد
وانها خصوص قول مولانا امير المؤمنين عم في نهج البلاغة في ذم اختلاف العلماء في الفتيا
ترد على احدهم القضية في حكم من الاحكام فيحكم فيها برايه ثم ترد تلك القضية بعينها على
غيره فيحكم فيها بخلاف قوله ثم يجتمع القضاة بذلك عند الامام الذي استقضاهم فيصوب اراءهم
جميعا والههم واحد ونبيهم واحد وكتابهم واحد افامرهم الله سبحانه بالاختلاف فاطاعوه

[illegible]

ام بما هم عنه فعصوه ام انزل الله دينا ناقصا فاستعان بهم على اتمامه ام كانوا شركاء له فلهم ان
يقولوا وعليه ان يرضى ام انزل الله دينا تاما فقصر الرسول صلى الله عليه وسلم عن تبليغه وادائه والله
سبحانه وتعالى يقول ما فرطنا في الكتاب من شيء وفيه تبيان لكل شيء وتلك الاحكام الواقعة كانت
عند رسول الله صلى الله عليه وسلم وعلمها مولانا امير المؤمنين ع وهو علم الحسن عليه السلم وهو علم الحسين ع
وهكذا وهي الان عند حافظ الشريعة الائمة القدسية بالاجماع بل الضرورة من المذهب كما ادعاه الفاضل
المحدث الاسترابادي في الفوائد والاخبار المتظافرة البالغة حد التواتر ناطقة ومن جملتها الاخبار
المتضمنة لتعليم رسول الله الف باب من الحلال والحرام وما كان الى يوم القيمة كل باب منها يفتح الف
باب وقد ذكر الصدوق ره في الخصال كثيرا منها كيفية [illegible] تعليمهما [illegible]
ليس بمعرفتها الا ائمة ويظهر من الفاضل المحدث الكاشاني ان العلوم الائمة ع ليست بتعليم لا تدريج
في بعض مؤلفاته ان علوم الائمة ع ليست اجتهادية ولا سمعية اخذوها من جهة الحواس بل هي لدنية
اخذوها من الله سبحانه ببركة متابعة النبي صلعم قال الفاضل الجرجاني في شرح قول امير المؤمنين انما
هو تعلم من ذي علم ان ذلك اشارة الى واسطة تعليم الرسول صلعم وهو اعداد نفسه على طول الصحبة
وتعليمه وارشاده الى كيفية السلوك واسباب التطويع والرياضة حتى استعد للانتقاش بالامور
الغيبية والاخبار عنها وليس التعليم هو ايجاد العلم وان كان امرا قد يلزمه ايجاد العلم فتبين
اذا ان تعليم رسول الله صلعم له لم يكن بمجرد توقيفه على الصور الجزئية بل اعداد نفسه بالقوانين الكلية
ولو كانت الامور التي تلقاها من الرسول صورا جزئية لم يحتج الى مثل دعائه في فهمه لها فان فهم الصور
الجزئية امر يمكن سهل لمن له ادنى فهم وانما يحتاج الى الدعاء واعداد الاذهان بانواع الاعدادات
هو الامور الكلية العامة الجزئية وكيفية انشعابها عنها وتفريعها وتفصيلها واسباب تلك الاحكام
المعدة لادراكها وما يتبعها ذلك قوله ع علمني رسول الله الف باب من العلم فانفتح لي من كل
باب الف باب وقول الرسول صلعم اعطيت جوامع الكلم واعطي علي جوامع العلم والمراد بالانفتاح



ليس له التفريع وانشعاب القوانين الكلية عما هو اعم منها وبجوامع العلم العلوم المضبوطة وقوانينه
وقوله اعطي بالبناء للمفعول دليل واضح على ان المعطي لعلي جوامع العلم ليس هو النبي صلعم بل الذي
اعطاه ذلك هو الذي اعطى النبي جوامع الكلم وهو الحق سبحانه وتعالى انتهى ما نقلناه من المحدث
الكاشاني ويظهر من الامام الرازي في تفسير قوله تعالى وعلمناه من لدنا علما ان الصوفية سموا العلم
الحاصل بطريق المكاشفات العلوم اللدنية حيث قال في تفسيره الكبير المسئلة الثانية قوله
وعلمناه من لدنا علما يفيد ان تلك العلوم حصلت عنده من عند الله من غير واسطة والصوفية
سموا العلم الحاصل بطريق المكاشفات العلوم اللدنية وللشيخ ابي حامد الغزالي رسالة
في اثبات العلوم اللدنية واقول تحقيق الكلام في هذا الباب ان نقول اذا ادركنا امرا من الامور
وتصورنا حقيقة من الحقائق فاما ان نحكم عليه بحكم وهو التصديق او لا نحكم وهو التصور وكل
واحد من هذين القسمين فاما ان يكون ضروريا حاصلا من غير كسب وطلب واما ان يكون
كسبيا اما العلوم النظرية فهي التي تحصيل في النفس والعقل من غير كسب وطلب مثل تصور الالم واللذة
واللذات والوجود والعدم ومثل تصديقنا بان النفي والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان وان
الواحد نصف الاثنين واما العلوم الكسبية فهي التي لا تكون حاصلة في جوهر النفس ابتداء بل لا بد
من طريق يتوصل الى اكتساب تلك العلوم وهذا الطريق على قسمين احدهما ان يتكلف الانسان
تركيب تلك العلوم البديهية النظرية حتى يتوصل بتركيبها الى استعلام المجهولات وهذا
الطريق هو المسمى بالنظر والفكر والتامل والتروي والاستدلال وهذا النوع من تحصيل العلوم
هو الطريق الذي لا يتم الا بالجهد والطلب والنوع الثاني ان يسعى الانسان بواسطة الرياضات
والمجاهدات في ان يصير القوى الحسية والخيالية ضعيفة فاذا ضعفت قويت القوة العقلية و
اشرقت الانوار الالهية في جوهر العقل وحصلت المعارف وكملت العلوم من غير واسطة
سعي وطلب في التفكر والتامل وهذا هو المسمى بالعلوم اللدنية اذا عرفت هذا فنقول جواهر

انتهى م

النفوس الناطقة مختلفة بالماهية فقد يكون النفس نفساً شريفة نورانية الهيئة علوية قليلة التعلق با
لجواذب البدنية والنوازع الجسمانية فلا جرم كانت ابدا شديدة الاستعداد لقبول الجلايا القدسية
والانوار الالهية فلا جرم فاضت عليها من عالم الغيب كل الانوار وحصل لها الكمال والتمام وهذا
هو المراد بالعلم اللدني وهو المراد من قوله وآتيناه رحمة من عندنا وعلمناه من لدنا علما و
اما النفس التي ما بلغت في صفا الجوهر واشراق العنصر الى هذا الحد فهي النفس الناقصة البليدة
التي لا يمكنها تحصيل المعارف والعلوم الا بتوسط بشري يحتال في تعليمه وتعلمه والقسم الاول
بالنسبة الى القسم الثاني كالشمس بالنسبة الى الاضواء الجزئية وكالبحر بالنسبة الى الجداول
الجزئية وكالروح الاعظم بالنسبة الى الارواح الجزئية فهذا تنبيه قليل على هذا المأخذ ووراءه
اسرار لا يمكن ذكرها في هذا الكتاب انتهى وفي حصول العلم بطريق المكاشفة تامل
بل يمكن القول بانه ينافي الاخبار التي يدل على ان رسول الله صلى الله عليه وآله علم مولانا امير المؤمنين ع [illegible]
لو كان حصول العلم بالمكاشفة ممكنا لكانت حاصلة لعلي ع فلم يكن محتاجا الى الاخبار الدالة
على ان الائمة الطاهرين صلوات الله عليهم صحيفة يرجعون اليها والظاهر ان مقتضى ذلك القول
ان يكون لغير الائمة ع الوصول الى مرتبة يحصل لهم العلم بجميع الاحكام بسبب الرياضات والمجاهدات
وهو كما ترى قال الشيخ الطبرسي ره في تفسير الآية فوجدا عبدا قال اي صادف موسى وفتاه وادركا عبدا
من عبادنا آتيناه على الصحراء مصليا وهو الخضر ع واختلف في هذا العبد فقال بعضهم انه كان ملكا
امر الله تعالى موسى ان يأخذ عنه ما حمله اياه من علم بواطن الاشياء وقال الاكثرون انه كان من البشر
ثم اختلفوا فقال الجبائي وغيره انه كان نبيا لانه لا يجوز ان يتبع النبي غير النبي ليتعلم منه العلم
لما في ذلك من الغضاضة على النبي وقال ابن الاخشيد يجوز ان لا يكون نبيا ويكون عبدا صالحا
اودعه الله من علم باطن الاشياء ما لم يودعه غيره وهذا ليس بالوجه ومتى قيل كيف يكون نبي اعلم
من موسى ع في وقته قلنا يجوز ان يكون الخضر خص بعلم ما لا يتعلق بالاداء فاستعلم موسى ع من جهته

ذلك العلم فقط

ذلك العلم فقط وان كان موسى ع اعلم منه في العلوم التي يؤدي بها من قبل الله تعالى انتهى كلامه ره ويظهر
من المحدث الكاشاني ان للعلم درجة فوق درجة العلم اللدني لانه حكى عن بعض من اهل التحقيق ما
يدل على ذلك بحيث يشعر بالقبول لانه قال قال بعض المحققين ما ملخصه ان العلم بالشيء اما
ان يستفاد من الحس برؤية او تجربة او سماع خبر او شهادة او اجتهاد او نحو ذلك ومثل هذا العلم لا يكون
الا متغيرا فاسدا محصورا متناهيا غير محيط لانه انما يتعلق بالشيء في زمان وجوده علم وقبل وجوده علم
اخر وبعد وجوده علم ثالث وهكذا كعلوم اكثر الناس واما ان يستفاد من مباديه واسبابه وغاياته
علما واحدا كليا بسيطا محيطا على وجه عقلي غير متغير فانه ما من شيء الا وله سبب ولسببه سبب
وهكذا الى ان ينتهي الى مسبب الاسباب فكلما عرف سببه من حيث يقتضيه ويوجبه فلا بد ان توجبه م
يعرف ذلك الشيء علما ضروريا دائما فمن عرف الله تعالى باوصافه الكمالية ونعوته الجلالية وعرف
انه مبدأ كل وجود وفاعل كل فيض وجود وعرف الملائكة المقربين ثم الملائكة المدبرين المسخرين
للاغراض الكلية العقلية بالعبادات الدائمة والنسك المستمر من غير فتور ولغوب الموجبة
لان يترشح عنها صور الكائنات كل ذلك على الترتيب السببي والمسببي فيحيط علمه
بكل الامور واحوالها ولواحقها علما بريئا من التغير والشك والغلط فيعلم من الاوائل التوالي
ومن الكليات الجزئيات المترتبة عليها ومن البسائط المركبات ويعلم حقيقة الانسان واحواله
وما يكملها ويزكيها ويسعدها ويصعدها الى عالم القدس وما يدنسها ويرديها ويشقيها ويهويها يغويها م
الى اسفل السافلين علما ثابتا غير قابل للتغير ولا محتمل لتطرق الريب فيعلم الامور الجزئية
من حيث هي دائمة كلية ومن حيث لا كثرة فيها ولا تغير وان كانت هي كثيرة متغيرة في انفسها وبقياس
بعضها الى بعض وهكذا كعلم الله سبحانه بالاشياء وعلم ملائكته المقربين وعلوم الانبياء و عن آبائه
الاوصياء عليهم السلام باحوال الموجودات الماضية والمستقبلة وعلم ما كان وما سيكون الى يوم القيمة
من هذا القبيل فانه علم كلي ثابت غير متجدد بتجدد المعلومات ولا متكثر بتكثرها ومن عرف كيفية

هذا العلم عرف معنى قوله تعالى وفيه تبيان لكل شيء وصدق بان جميع العلوم والمعاني في القرآن الكريم
عرفانا حقيقيا وتصديقا يقينيا على بصيرة لا على وجه التقليد والسماع ومحوطها ازمانا من اسرار الامور
الا وهو مذكور في القرآن اما بنفسه او بمقوماته وعللها ومبادئه وغاياته ولا يتمكن من فهم آيات
القرآن وعجائب اسراره وما يلزمها من الاحكام والعلوم التي لا تتناهى الا من كان علمه بالاشياء من
هذا القبيل انتهى اقول ومما يأبى من حصول ذلك العلم للانبياء والاوصياء عليهم السلم قوله تعالى قل
رب زدني علما وقوله ولو كنت اعلم الغيب لاستكثرت من الخير وما مسني السوء وما انبئ
شكم وما يعلم الغيب الا الله وقوله ان الله عنده علم الساعة وينزل الغيث ويعلم
ما في الارحام وما تدري نفس ماذا تكسب غدا وما تدري نفس بأي ارض تموت ان الله عليم
خبير وانتظاره صلعم لنزول جبرئيل ع وما ورد من الاخبار عن مولانا امير المؤمنين ع من اخذه العلوم
من رسول الله صلعم وكان ذلك من عقائد الفلاسفة والصوفية المنكرين لحصول الهيولى الفردية
ومن كلام ذلك القائل يستفاد ان علم الله سبحانه بالاشياء علم كلي بسيط محيط على وجه عقلي
وان علوم الملائكة المقربين والانبياء والاوصياء عليهم السلم كذلك علم كلي بسيط محيط على
وجه عقلي وهو فاسد والتحقيق ان كيفية علمه سبحانه وتعالى بالاشياء غير معلومة لنا فان
قلت لو كان لله سبحانه وتعالى في كل واقعة حكم في الواقع وفي نفس الامر فهو اما مخصوص بمن
اطلع عليه ووصل اليه او لا فيتحقق بل يكون حكما وتكليفا له ولغيره من المكلفين فان كان
مخصوصا بمن اطلع عليه ووصل اليه فلا بد ان يكون لغيره في الواقع حكم غير ذلك الحكم وهو
قول بالتصويب وخلاف لطريقة المخطئة ومذهبهم وان كان غير مختص به ويكون حكما لجميع
المكلفين فيجب على الله اعلامهم به فانه لو لم يعلم الجميع فالحكم بالنسبة الى من لم يطلع عليه
اما ذلك الحكم الواقعي وهو يستلزم تكليف الغافل وهو قبيح بل ويلزم ان لا يصح اطلاق الحكم
عليه بالنسبة الى ذلك الغافل فان الحكم عبارة عن خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين

على سبيل الاقتضاء او التخيير

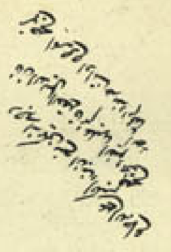
على سبيل الاقتضاء او التخيير او الوضع والخطاب عبارة عن توجيه الكلام نحو الغير للتفهيم وبالنسبة
الى من لم يطلع عليه ولم يصل اليه لم يتحقق ذلك الخطاب كيف ولو اتفق ذلك لكان الاطلاع
عليه والوصول اليه ولم يكن متحققا ولما لم يتحقق الاطلاع فلم يتحقق الخطاب والقول بان الحكم
عند الامامية ليس عبارة عن الخطاب المخصوص كما ذهب اليه الاشاعرة بل عندهم عبارة عن الوجوب
او الحرمة او الندب او الكراهة او الاباحة فانه قال العلامة في نهج الحق مذهب الامامية
ان الحكم هو الوجوب او الندب او الكراهة او الاباحة او الكراهة او التحريم المستند الى صفة
يقع الفعل عليها يوجب اخذها ونفت الاشاعرة حكم الله تعالى خطابه المتعلق بافعال المكلفين
بالاقتضاء او التخيير انتهى ممن وافقهم من الامامية مثل العلامة في التهذيب فانا نقل من
مذهبهم وطريقتهم في الحكم اصلاحه انما يجري على طريقتهم لبعض الجهات لا يدفع الايراد لان مراد
من قال ان الحكم الوجوب او الحرمة او الندب او الكراهة او الاباحة انما اراد به المذكورات
من حيث انها مقتضى الخطاب كما يشهد به قول الشهيد في الذكرى حيث قسم المراد بها
الاحكام ما اقتضاه الخطاب وجوبا او عدما مما يقتضي نفي النقيض اولا او تخييرا وهي الوجوب
والحرمة والندب والكراهة والاباحة وما عدا ذلك الحكم وهو ما ادى اليه اجتهاده فيلزم
التغيير في حكم الله تعالى من غير نسخ او الحكم بالنقيضين قال بعض المحققين والمصوبة
اعتقدوا انه لو كان المصيب واحدا والمخطئ يجب عليه العمل بموجب ظنه اجماعا فاما ان
يجب عليه مع القول ببقاء الحكم الذي في نفس الامر في حقه او مع زواله والاول يستلزم
الحكم بالنقيضين والثاني يستلزم التغيير في حكم الله تعالى من غير نسخ اجماعا وهو باطل انه م
مع اختلاف الفريقين او مع يكون الثاني الباقي صوابا ولا بد خطاء وقد يستدل بوجه آخر
وهو ان عمل كل مجتهد بما ظنه واجب اجماعا ومخالفته حرام قطعا فلو كان بعض الظنون
خطاء لزم كون العمل بالخطأ واجبا وبالصواب حراما انتهى قلت يمكن دفع الايراد على ما

الحسن والقبح الذاتيين كما هو الحق مسامحة في معنى الخطاء والصواب بان المراد بالصواب ما فيه جهة
الحسن الذاتي وان لم يتعلق به الحكم والخطا خلافه فيختار ان الحكم ليس متعلقا بالصواب بالنسبة الى
من ظن خلافه وكونه صوابا بمعنى ان فيه جهة الحسن الذاتي وانما يتعلق بما ظن باعتبار حسنه العرضي
وهو كونه متعلقا به الظن فلو تعلق بالصواب اجتمع الحسنان فيكون له ثوابان والا فثواب واحد الظن م
فتم ولنا طريق آخر الى تصحيح مذهب المخطئة وبيانه يتوقف على تقديم مقدمة وهي ان خطاب
الله تعالى المتعلق بفعل المكلف على سبيل الاقتضاء او التخيير تارة يكون بالمواجهة والمشافهة
كما هو لبعض الملائكة واتفق لموسى على نبينا وعليه السلم ولنبينا صلعم في المعراج وتارة بالواسطة
وهي اما الملك او العقل او البشر وهو على اصناف فانه قد يكون نبيا وقد يكون وصيا وقد
يكون غيرهما والقسم الواسطة قد يكون واحدا وقد يكون متعددا وقد يكون العقل بعينه كلام
الله وكلام رسوله فالحكم الشرعي الذي يكون عبارة عن خطاب الله المخصوص او ما هو فرعه
انما يتعلق بالمكلف اذا صار مخاطبا باحد الطرق المقررة وهو لا يتحقق الا اذا فهم مراده نعم علما
او ظنا ومما لم يتحقق ذلك لم يتعلق به الحكم من جزو وانه عبارة عن الخطاب المخصوص او ما اقتضاه
كما في الذكرى امد لوية كما في احد احتمالي تمهيد القواعد وهو عبارة عن توجيه الكلام نحو الغير للافهام لتفهيمه صح
بالمواجهة والمشافهة وهو حقيقة الخطاب او بغيرها من الطرق المقررة بنحو يقتضي جودة الخطاب
وتوجيه الكلام اليه قصدا الى تفهيمه فقبل قصد التفهيم لا يكون مخاطبا كما ان قبل الوجود لا يكون
مخاطبا اذا عرفت ذلك فالمراد بالخطاء والصواب انه تعالى امر نبينا صلعم باوامر ونهاه عن امور بطريق
الوحي او الخطاب الحقيقي اعني توجيه كلامه اليه بلا واسطة شئ وامر اصحابه الذين عنده بامور
ونهاهم عن امور بلسانه واعطاه ما يحتاج اليه نفسه الى يوم القيمة من التكاليف وهو اعطا
تلك التكاليف وصيه وخليفته واودعها عنده وهكذا الى امام العصر عجل الله فرجه وسهل
مخرجه لا بمعنى انه تم خاطبهم به بل بمثابة الطومار الذي يرسل الملك الى بعض اهل بلده

فان اهل البلد لا يكونون مخاطبين بمضمونه عند كتابته ولا عند ارساله ولا عند بلوغه بل اذا
بلغ اليهم واطلعوا على مضمونه فهم اذا بلغهم الطومار وقال الرسول هذا الطومار ما السلطان
ارسله اليكم لتنشروه وتقرأوه وتعملوا بمضمونه يصيرون مكلفين باخذه ونشره وقراءته
الرسول فان اخذوه ونشروه وقرأوه كانوا ممتثلين له في ذلك التكليف واما التكليف
فيه فان فهموه كما هو المراد منه بعد نشره وقراءته اذا لم يمنعهم منه مانع او قبل النشر والقراءة با
لتحقق كما اذا عرض مانع فيقال انهم اصابوا ولا يقال انهم اخطأوا لا بمعنى ان السلطان اراد منهم
غير ما فهموه فانه تكليف الغافل وهو تكليف بلا خطاب بل بمعنى انهم فهموا غير ما اراده منهما
وما هو محبوب ويكون رضاه فيه ومن هذا القبيل التكاليف التي يكتبونها في الاوقاف و
الوصايا بالاعلام الذين ياتون في مستقبل الاعوام بما هو رضاهم فيه فان الواقف لا يريد بكتابته
خطاب المعدومين وتوجيه كلامه نحوهم بل انما يريد منه نصب علامة كاشفة عما هو محبوب
رضاه فيه لا بمعنى انه اوجب عليهم الفعل الفلاني وتنظير ذلك انه قد يحضر المضيف لاضيافه
اطعمة ويحب ان ياكل ذو الشرف والفضيلة منهم الجيد منها ولا ياكل غيره من غير اعلام فلو
اكل ذو الشرف والفضيلة ذلك الجيد من الاطعمة وغيره من غيره فذلك مطابق لما اراده
المضيف ولا يمنع مخالف لما اراده واحبه ومنه امر السلطان مثلا بعض عبيده بان يامر
عداه من العبيد بالصوم يوم الخميس مثلا من غير عرض ذلك العبد ما سمعه من الامر بالصوم
وقد اطلع من عداه من العبيد بان السيد قد امره بان يامرهم بشئ ولكن لم يطلعوا على
خصوص مراد السيد ومقصوده فاذا تفحصوا عنه وظنوه شيئا فان كان موافقا له كان ثوابا
والا كان خطاء فنحن المحجوبون الممنوعون عن الوصول الى حضرة سيدنا ومولانا وامام زماننا
الذي عنده الطومار لا يمكن تحققنا الا بملاحظة الكتاب والاخبار التي وصلت الينا وتتبع
فيها ونتفحص عما هو تكليف الشافعين المطلع على ما اراده استفهم من الكتاب الرسول

نسخه م: المحجوبين الممنوعين

وكالاوصياء من بعده عليهم السلام من الاخبار بالنسبة الى المشافهين فان ما فهم من المفهوم المراد بنحو من
الانحاء خطاء فما قاله من ان الله قد حكمين ظاهري ونفس الامري معناه ان الا ما هو ظانه من الله تم
كلفنا بتكليفين احدهما نفس الامري والاخر ظاهري لان ذلك يستلزم تكليف الغافل وخروج
الواجب من الوجوب والحرام من الحرمة واجتماع الوجوب والحرمة وغيرها من المفاسد ثم ما فهمناه من
الكتاب والاخبار اذا كان مخالفا للمراد فهل هو خطاب الله بواسطة العقل بملاحظة الى الكتاب
والاخبار المتعلق بنا او بعبارة اخرى انه يكون تكليف الله تعالى بالنسبة الينا او فرق بين القول
بانه تكليف الله بالنسبة الينا وانا ناخذ به بظن انه التكليف او لا بل لا يكون لنا حينئذ تكليف
في الواقع بل ولا في الظاهر في خصوص المسئلة وانا انما ناخذ به بظن انه التكليف وفرق بين القول
بانه تكليف الله بالنسبة الينا وانا ناخذ به بظن انه التكليف مثاله في الشاهد ان السيد
يامر عبده بشيء وهو يفهم خلافه فهل يكون مراد السيد منه ذلك المفهوم المخالف لما اراده من
الخطاب اولا بل انما هو شيء اخر وانما رضي عنه لانه اخذ بما ظنه مراد السيد لتحصيل رضاه ودخل
في مقام امتثاله ولا يبعد اختيار الاول ولعله اجماعي فان بناء كبرى القياس الذي يفيد المجتهد
على جواز العمل بما ادى اليه ظنه عليه تم ولكن يشكل فيما كان بالحسن والقبح ذاتيين فان الذاتي
لا يختلف الا ان يقال ان الخطاب غير مفتقر تم واحتمل الشهيد الثاني ره في تمهيد القواعد الاحتمال
الثاني حيث قال بعد تعريف الحكم الشرعي ونقضه وابرامه اذا تقرر ذلك فمن فروع كون الحكم الشرعي
لابد من تعلقه بافعال المكلفين ان وطء الشبهة النائمة بالفاعل وهي ما اذا وطي اجنبية ظانا
انها زوجته مثلا هل يوصف بالحل او الحرمة وان انتفى عنه الاثم او لا يوصف بشيء منهما فالالتزام من
القاعدة الثالث ان الساهي ليس مكلفا فلا بد من تعميم المكلفين بالعباد لتدخل مثل ذلك
التفاتا الى تعلق الحكم الشرعي بكثير من غير المكلفين كضمان الصبي ما يتلفه من الاموال او يجنيه على
البهائم ثم قال الاشهر اعتبار القصد وجعل المكلف بذلك هو الاولى وعلى هذا يتفرع جواز وصف فعل





المفضي

الساهي المحرم على غيره بالحل نظرا الى عدم ترتب الاثم على فعله ويجري ذلك في قتل الخطاء واكل في
الصوم والاحولي ووصف هذا بالاباحة وان حرم اشباه النهي كلامه ره الا ان يقال بالفرق بين الخطاء
في الحكم والخطاء في الموضوع وهو محكم تم ومنه الخطاء في تعيين الموضوع وتشخيصه وقولهم ان الامر يدل
على الاجزاء مبني على ان المخطي الذي ظن الموضوع او علمه شيئا غير الموضوع الواقعي يكلف بما ادى اليه
ظنه او علمه والاجزاء امر لا الاجزاء والتحقيق عندي انه تكليف الله تعالى بالنسبة الينا لا انه ما يقوله
الامام ع في مقام التقية تكليف الله بالنسبة الينا ايضا ظاهرا ونفسا ويشكل باحتمال ان يقال
بان الله تعالى لم يرد من العبد الفعل بخلاف السيد في المثال فلم يخل عن التكليف فتدبر

المقدمة الرابعة انه قد انسد لنا باب العلم بالاحكام الشرعية الفرعية التي يحتاج اليها في العبادات
والمعاملات ولا يتيسر لنا العلم بها الا بعضها كما يشهد به الوجدان اما العامي فانسداد باب
العلم بالاحكام بالنسبة اليه بمنزلة العيان واما غيره فانسداده بالنسبة اليه ايضا مستغن عن
البيان فمن رام اثباته بالبرهان كصاحب المعالم وشيخنا البهائي ره فانما قصد بيانه لمن لم
يطلع على طريقة اخذ الاحكام من مداركها ولم يكن له ربط وانس وتعلق بالفقه وانما قصد التنبيه
ولا باس من ان نقتفي اثرهما فنقول ان ما يفيد لنا العلم بالحكم الشرعي الفرعي انما هو الضروري
من الدين او المذهب والاجماع والخبر المتواتر والخبر المحفوف بالقرينة العلمية والحكم العقلي
القطعي ولا يتجاوز عنها اما لان الكتاب ظني الدلالة وليس فيه ما يدل على الحكم الشرعي الفرعي
بالدلالة القطعية ظاهر ولعلنا نبين ذلك فيما بين اصل المطالب اوضح بيان ان شاء الله
نعم وكذا الخبر المتواتر اللفظي لو قلنا بوجوده والظاهر انه غير موجود بل ومطلق التواتر في خصوص
الاحكام الشرعية التي لا يحصل حد الضرورة كيف وينتهي اخبارنا المروية عن اهل العصمة غالبا
الى المحمدين الثلثة رحمهم الله وهم لم يسندوا على عدد التواتر ومع ذلك لم يكونوا في زمان واحد
ويروي المتاخر منهم عن المتقدم منهم وما في كتاب او اصل من غيرهم ايضا لا يبلغ حد التواتر

ارخ الخطاء في الحكم الخطاء في الموضوع

المحقق م

[illegible]

ايضا ولو بلغ في الواقع فطريق العلم به منسد لنا الا ما ادعيه الاصحاب رحمهم الله في كتبهم الفقهية
وغيرها من التواتر فلا بد من حمله على معنى اخر غير ما هو المعروف من معناه قال الشهيد الثاني
ره في مختصره في الدراية وهو اي المتواتر يتحقق في اصول الشرايع كوجوب الصلوة اليومية والزكوة
والحج تحققا كثيرا وفي الحقيقة يرجع اثبات تواترها في المعنوي لا اللفظي اذ الكلام في الاخبار
الدالة عليه كثيرها وقليل تحققه في الاحاديث الخاصة المنقولة بالفاظ مخصوصة لعدم اتفاق
الطرفين والوسط فيها وان تواتر مدلولها في بعض الموارد كالاخبار الدالة على شجاعة
علي ع وكرم حاتم ونظايرهما فان كل فرد خاص من تلك الاخبار الدالة على ان عليا ع قتل فلانا
وفعل كذا غير متواتر وكذا الاخبار الدالة على ان حاتما اعطى الفرس الفلانية والجمل والرمح
وغيرها الا ان القدر المشترك بينهما متواتر بما دل عليه تلك الجزئيات المتعددة احادا انتهى
وعلى هذا يحمل ما ادعاه المرتضى رضي الله عنه ومن تبعه تواتره من الاخبار الدالة على النص وغيره
اذ لا شبهة في ان كل واحد من تلك الاخبار احاد وهكذا ادعى اليه ذلك في مسائل التبانيات
ولم يتحقق الى الان خبرا خاصا بلغ حد التواتر الاصطلاحي حتى قيل والقائل ابن ابي الصلاح
من سئل عن ابراز مثال لذلك اعياه طلبه هذا مع كثرة رواتهم قديما وحديثا وانتشارهم
في اقطار الارض وان حديث انما الاعمال بالنيات ليس منه اي ليس من المتواتر وان نقله
الان عدد التواتر واكثر فان جميع علماء الاسلام ورواة الحديث الا من شذ يرويه وهم يزيدون
عن عدد التواتر اضعافا مضاعفة لان ذلك التواتر المدعى قد طرأ في وسط اسناده الى
الان دون اوله فقد انفرد به جماعة مترتبون او شاركهم من لا يخرجهم عن الاحاد واكثر ما
ادعى تواتره من هذا القبيل فينظر مدعي التواتر المحقق في زمانه او هو وما قبله من غير
استقصاء جميع الازمنة ولو انصف لوجد الاغلب خلو اول الامر منه بل ربما صار الحديث
الموضوع ابتداء متواترا بعد ذلك لكن شرط التواتر مفقود من جهة الابتداء ومن ثم تنازع بعض

المتاخرين في ذلك

المتاخرين في ذلك وادعى بوجود التواتر بكثرة وهو غريب انتهى قم ولو وجد فيهما ما يدل على
الحكم الشرعي الفرعي بالدلالة القطعية فلا يبقى تمام المقصود فان قلت اذا انكرت الخبر
المتواتر فما تقول في مخصوص حديث غدير خم وفي نهج البلاغة والصحيفة السجادية
قلت اما حديث الغدير فيظهر مما حكاه الشهيد ره عن المرتضى رضي الله عنه انه متواتر بالمعنى
كما اطلعت عليه واما نهج البلاغة والصحيفة السجادية فيمكن ان يقال انهما من الاخبار المحفوفة با
لقرينة العلمية كالزيادة الجامعة وان عباراتهما ومضامينهما يدل على انهما صدرت عن اهل
العصمة والطهارة سلام الله عليهم اجمعين وكذا الخبر المحفوف بالقرينة العلمية على تقدير وجوده
فانه ايضا قطعي الدلالة فان قلت ان الاخباريين على ان كل ما في الكتب الاربعة اعني الكافي
ومن لا يحضره الفقيه والتهذيب والاستبصار وغيرها من كتب الحديث صحيح قطعي الصدور
عن اهل العصمة والطهارة والدلالة فانه قال المحدث المدقق الاسترابادي في الفوائد واما
طريقتهم يعني الاخباريين فهي انهم لا يعتمدون فيما ليس من ضروريات الدين من المسائل الكلامية
والاصولية الفقهية وغيرها من الامور الدينية الا على الاخبار الصحيحة الصريحة المروية
عن العترة الطاهرة عليهم السلام ومعنى الصحيح عندهم مغاير لما اصطلح عليه المتاخرون من
اصحابنا على وفق اصطلاح العامة وما وهم العلامة على ما يجيء نقله عن بعض اصحابنا فان
معناه عندهم ما علم علما قطعيا وروده عن المعصوم ولو كان من باب التقية وباصطلاح القدماء
تكلم السيد الامام العلامة والقدوة الهمام الفهامة سيد المتكلمين وسيد الفقهاء والاصوليين
السيد الاجل المرتضى رضي الله عنه في جواب المسائل التبانيات المتعلقة باخبار الاحاد حيث
نقل ان اكثر اخبارنا المروية في كتبنا معلومة مقطوع على صحتها اما بالتواتر من طريق الاشاعة
والاذاعة او بامارة وعلامة تدل على صحتها وصدق رواتها فهي موجبة للعلم ومقتضية للقطع
وان وجدناها مودعة في الكتب بسند بعض من هذا الكلام نقله صاحب المنتقى في اوايل كتابه عن

السيد المرتضى وكذا جماعة على ان الاخباريين شيخنا الصدوق محمد بن بابويه قدس سره تكلم
باصطلاح القدماء حيث ذكر في اوايل كتاب من لا يحضره الفقيه ان كل ما ذكره فيه صحيح وانه
حجة فيما بينه وبين الله تعالى وكذا الامام ثقة الاسلام محمد بن يعقوب الكليني قدس سره تكلم باصطلاح
القدماء حيث ذكر في اوايل كتاب الكافي ما حاصله انه صنفه لان يزول به اشكال من تحير في
الاحكام بسبب اختلاف الروايات وعدم تمكنه من التمييز بين الصحيح منها وغير الصحيح منها وكان
يكتفي به المتعلم والمسترشد ويأخذ منه معالم دينه بالآثار الصحيحة عن الصادقين عليهم السلام
ومن المعلوم انه قدس سره لم يكتف بذكر كتابه هذا قاعدة بها تميز بين الحديث الصحيح وغيره فعلم ان كلما
فيه صحيح فانه لو كان ملفقا من صحيح وغيره لما زال اشكال المتحير ولما جاز اكتفاء المتعلم
واخذ المسترشد منه واتفق من الامور المعلومة عند من تتبع كتب الاخبار والرجال ان الاصول
الصحيحة والاحاديث المعتمد عليها كانت في زمن الامام ثقة الاسلام محمد بن يعقوب الكليني منه م
قدس سره متمايزة عن غيرها ومن المعلوم انه لم يقع من مسلم جمع بينهما في كتاب واحد في مقام
الهداية والارشاد من غير نصب علامة مائزة ذلك ظن الذين لا يبصرون وكذا رئيس الطائفة
قدس سره تكلم باصطلاح القدماء حيث ذكر في اوايل كتاب الاستبصار موافقا لما صرح به في
كتاب العدة كما حققه المحقق واختاره في اصوله وفي اوايل المعتبر ما حاصله ان اخبار كتب
قدمائنا التي كانت متداولة بينهم كانوا مجتمعين على ورودها عن المعصومين عليهم السلام لا تخلو عن
اقسام ثلثة من جملتها ما يكون مضمون الخبر متواترا ومن جملتها ما يكون احدى القرائن الموجبة للقطع
بصحة مضمون الخبر بوجوده ومن جملتها ما لا يكون هذا ولا ذلك وان القسم الثالث ينقسم الى
اقسام من جملتها خبرا انعقد اجماعهم على نقله عنهم عليهم السلام بمعنى انهم لم ينقلوا عنهم عليهم السلام
في بابه الا هذا اياه او ما يوافقه ومن جملتها خبر ليس كذلك لكن انعقد اجماعهم على صحته بمعنى وروده
عن المعصوم مع قيد عدم مانع شرعي عن العمل به وان كل خبر عمل به في كتابي الاخبار وغيرهما من

الكتب المذكورة

الكتب لا يخلو من الاقسام المذكورة وكذا المحقق الحلي تكلم باصطلاح القدماء في العبارة التي تقدم نقلها تمام
عن كتاب المعتبر حيث اختار في العمل بخبر الواحد ما اختاره رئيس الطائفة بعينه حيث قال
والتوسط اصوب فما قبله الاصحاب او دلت القراين على صحته عمل به وما اعرض الاصحاب عنه
او شذ يجب اطراحه ثم ذكر فائدتين وقال بعدهما اقول كل من تامل فيما ذكره المحقق الحلي في
اوايل المعتبر وفي كتاب الاصول في مبحث العمل بخبر الواحد وفي فهرستي الشيخ والنجاشي وفيما
ذكره رئيس الطائفة في مبحث العمل بخبر الواحد من كتاب العدة وما ذكره في اخر كتابي الاخبار
وغيرها يتبين الاعتبارات والاختبارات ويقطع بان احاديث الكتب الاربعة وغيرها من الكتب
المتداولة في زماننا مأخوذة من اصول قدمائنا التي كانت مرجعهم في عقايدهم واعمالهم
ويقطع بان الطرق المذكورة في تلك الكتب انما ذكرت بمجرد التبرك باتصال السند واتصال
سلسلة المخاطبة اللسانية الى مؤلفي تلك الاصول ولدفع تعيير العامة اصحابنا بان اخبارهم
غير ماخوذة من اصول قدمائهم وليست بمعنعنة ويقطع بان بعض تلك الطرق من مشايخ الاجازة
المحضة من غير سماع من الشيخ او قراءة عليه حضورهما وافاده يتوقف على تلك الطرق
صحة احاديثنا عند التحقيق والنظر الدقيق بل اعتماد الائمة الثلاثة وغيرهم قدس سرهم
على تلك الاصول التي كانت متواترة النسبة الى مؤلفيها في زمانهم كما ان الكتب الاربعة
البهائي مد كذلك في زماننا ثم ذكر تقسيم الاخبار الى قسمين وذكر بعده كلام المحقق في اوايل شرح
الشمسين وقال بعد ذلك وانا اقول ان شئت تحقيق المقام فاستمع لما يتلى عليك من
الكلام وبالله التوفيق وبيده ازمة التحقيق فنقول اولا انما ينفع هذا التقسيم اي تقسيم
الواحد م المتاخرين للاخبار الى الاربعة المعروفة وهذا الاصطلاح لو انضم دلالة على جواز
التمسك ببعض الخبر الخالي عن القراين وهو لم يظهر بل وجدت دلالات على ان الحق في هذه
المسئلة ما اختاره علم الهدى ورئيس الطائفة والمحقق الحلي قدس سرهم كما يجيء بيانه ان شاء الله

وثانيها ان هذا التقسيم وما يتعلق به من الاحكام كان مشهوراً في كتب العامة قديمهم وحديثهم
والسبب فيه ان معظم احاديثهم من باب الخبر الواحد الخالي عن القرائن الموجبة للقطع بورود
الحديث عن النبي صلى الله عليه وآله فاضطروا الى التقسيم المذكور واما قدماء علمائنا قدس سرهم فلما تمكنوا
من اخذ الاحكام بطريق القطع من الائمة عليهم السلام بلا واسطة او بواسطة تفيد القطع لثقته
في الرواية او لغيره من القرائن ولما ثبت عندهم بطريق المشافهة عن الصادقين عليهم السلام
او بواسطة تفيد اليقين والقطع انه لا يجوز العمل والفتيا بالظن المتعلق بنفس احكامه تعالى
لم يكن جائزاً لهم سلوك غير طريق القطع واليقين فلذلك لم يلتفتوا الى تقسيم خبر الواحد
الخالي عن القرائن الموجبة للقطع والى ما يتعلق به من الاحكام ثم لما نشأ ابن الجنيد وابن ابي
عقيل في اوائل الغيبة الكبرى وطالعا كتب الكلام واصول الفقه للمعتزلة وتسامحا في
الاكثر على منوالهم ثم اظهر الشيخ المفيد حسن الظن بهما عند تلامذته كالسيد المرتضى ورئيس
الطائفة فشاعت القواعد الكلامية والقواعد الاصولية المبتنية على الافكار العقلية
بين متاخري اصحابنا حتى وصلت النوبة الى العلامة ومن وافقه من متاخري اصحابنا الاصوليين
وطالعوا كتب العامة لارادتهم التبحر في العلوم او لغيره من الاغراض الصحيحة فاعجبتهم كثير من
قواعدهم الكلامية والاصولية الفقهية والتقسيمات والاصطلاحات المتعلقة بالامور الشرعية
فادرجوها في كتبهم لا لضرورة دعت اليه كما سيجيء بيانه ان شاء الله تعالى بل لغفلتهم ان تلك
القواعد والتقسيمات والاصطلاحات لا تتجه على مذهبنا ولغفلتهم عن استغناء علمائنا عن
تلك الطرق بالعلوم المنصوصة من الله تعالى وبالآثار المتواترة عن الائمة الهدى صلوات الله
عليهم كيف لا وقد قال الله تعالى يريدون ليطفئوا نور الله بافواههم والله متم نوره ولو
كره المشركون وثالثها انه من الواضحات البينات في صدور الذين تتبعوا الآثار بعين الاعتبار بجميع
والاخبار باب الاخذ بالكتب من كتاب الكافي لمحمد بن يعقوب الكليني وتتبع جزء آخر

[illegible]

من نهاية العلامة ومن اصول المحقق ومن كتاب العدة لرئيس الطائفة واول كتاب الاستبصار له ومن
اخر شرح المواقف للسيد الشريف الجرجاني ومن كتاب السرائر لمحمد بن ادريس الحلي ومن اوائل
كتاب المعتبر للمحقق الحلي ومن اوائل من لا يحضره الفقيه ومما نستنقله من كتاب علم الهدى وغيره ومن تلك
من كتب الرجال كفهرست رئيس الطائفة وفهرست النجاشي وكتاب النجاشي وكتاب الكشي
سيما المواضع المشتملة على بيان الاجتهادات الى ان فصلوا حتى جمع كثير من مصنفي الاصول انه كان
علمائنا بين قدمائنا الذين ادركوا صحبة الائمة عليهم السلام او زمانهم كتب متداولة معروفة مشهورة
بالصحة وكانت تلك الكتب مرجعهم فيما يحتاجون اليه من عقائدهم واعمالهم وانهم كانوا
[illegible] متمكنين من استعلام احوال احاديث تلك الكتب واخراج ما يحتمل ان يكون من باب الافتراء ومن
باب السهو عنها بالعرض على الائمة عليهم السلام بل وقع الاستعلام والعرض في كتب كثيرة
فاجابوا عليهم السلام بانها حق ومن المعلوم عادة ان مثلهم لا يغفل عن تلك الدقيقة كما
نقصر فيها فعلم انهم كانوا قاطعين جازمين بصحة احاديث تلك الكتب وكيف يحتمل عند
عاقل ان يكون ما في الكتب مرجعا لجم غفير من العلماء الصالحين من اصحاب الائمة عليهم السلام
في عقائدهم واعمالهم في قرب الدهور والاعوام من زمن امير المؤمنين عليه السلام الى
اخر الغيبة الصغرى مع عدم قطعهم بصحة ما في الكتب مع تمكنهم كلهم او جلهم من استعلام حال
تلك الكتب ومن اخذ الاحكام بطريق اليقين مشافهة او غيرها ان ذلك الذين لا يرضى
ورابعها ان مقتضى الحكمة الربانية ومقتضى الاحاديث الواردة في باب الاخذ بالكتب والاحاديث
الدالة على حرص الصادقين عليهما السلام في امور الشريعة المقدسة على جمع كثير من علماء
الشيعة وامرهم بكتابة ما يسمعونه منهم وبتأليف كتب مشتملة على ما يسمعونه منهم وحفظ
تلك الكتب وبثها في اخوانهم ليعمل بما فيها الشيعة في زمن الغيبة الكبرى ومقتضى اخبار
الصادقين باخبار عمل الشيعة بما في تلك الكتب في زمن الغيبة الكبرى بقاء تلك

الاحاديث في زمن الغيبة الكبرى وجواز عملنا بها ومن المعلوم انه لا مصلحة له لتلك الامور
الا العمل بتلك الكتب المعروفة في زماننا وخامسًا انه ما سمعت احدا يقول بانه ضاعت
تلك الاصول في زمن الائمة الثلاثة قدس سرهم او اختلطت بغيرها بغير علامة تميز بينها
الا الفاضلين المذكورين فانهما ذكرا ذلك في مقام توجيه ما احدثه العلامة او غيره من المتاخرين
بل كلام ابن بابويه وكلام محمد بن يعقوب الكليني وكلام رئيس الطائفة والشيخ المرتضى والمحقق
الحلي وابن ادريس وغيرهم صريح في خلاف ما ذكراه بل هما اعترفا بعدم انضياع وعدم الاختلاط
في زمن الائمة الثلاثة المؤلفين للكتب الاربعة وغيرها ومن المعلوم ان هذا القدر يكفينا
والحكمة والعادة قاضية بانه لو وقع لاشتهر وانه يحكم الى بانيه وشفقة العترة الطاهرة بشيعتهم
واخبارهم بان علماءهم في زمن الغيبة يكون باحاديثنا المسطورة في كتبهم يكذب كلام
الفاضلين وقد صرح الفاضل الشيخ حسن ره في كتاب المنتقى بان اكثر انواع الاحاديث
المذكورة في فن دراية الحديث من مستخرجات العامة بعد وقوع معانيها في حديثهم فذكروه
بصوره ما وقع واقتفى جماعة من اصحابنا في ذلك اثرهم واستخرجوا من اخبارنا في بعض الانواع
ما يناسب مصطلحهم وبقي منها كثير على حكم محض الفرض ولا يخفى ان البحث عما ليس بواقع و
اتباعهم في اثبات الاصطلاح له قليل الجدوى بعيد من الاعتبار ومظنة للابهام انتهى كلامه
ره واقول ان تقسيم الحديث الى الاقسام الاربعة من هذا القبيل ومن باب الغفلة عن ان
معاني تلك الاصطلاحات مفقودة في احاديث كتبنا عند النظر الدقيق وسادسًا ان عاقلا
فاضلا صالحا اذا اراد تاليف كتاب لارشاد الخلق وهدايتهم ولاخذ من يجيء بعده معالم
دينه منه لا يرضى بان يلفق بين احاديث تلك الاصول المجمع على صحتها المقطوع بورودها
عنهم عليهم السلام وبين ما ليس كذلك من غير نصب علامة تميز بينها بل من المعلوم انه لا يجوز
ذلك بل اقول ارباب التواريخ اذا ارادوا تاليف تاريخ مع تمكنهم من اخذ الاخبار في كتاب

الاصطلاحات

مقطوع بصحته

مقطوع بصحته لا يرضون بان يخلطوا الاخبار من موضع ليس كذلك ولو اتفق ذلك لصرحوا بحاله وتميزه
عن غيره وكيف يظن برؤساء العلماء والصلحاء مثل الامام ثقة الاسلام محمد بن يعقوب الكليني
ومثل رئيس الطائفة ما ظنوه فان فيه تخريب الدين لا ارشاد المسترشدين سيما اذا وقع التصريح
منهم بما يدل على انهم اخذوا احاديث كتبهم من تلك الاصول المعروفة المشهورة التي كانت مرجعا
لقدماء اصحابنا في عقايدهم واعمالهم ومن المعلوم ان هؤلاء الاجلاء لم يذكروا قاعدة تميز بين
الحديث الماخوذ من الاصول المجمع على صحتها ومن غيره فعلم ان كلها ماخوذة من تلك الاصول
وسابعا ان رئيس الطائفة كثيرا ما في كتابي الاخبار يتمسك باحاديث ضعيفة بزعم المتاخرين
بل ربما بات الكتابين المشهورين مع تمكنه من احاديث اخر صحيحة مذكورة في كتابيه بل كثيرا ما
يعمل بالاحاديث الضعيفة عند المتاخرين ويترك ما يضادها من الاحاديث الصحيحة عندهم
فعلم من ذلك ان تلك الاحاديث ماخوذة من الاصول المجمع على صحتها كما صرح به في كتاب
العدة والاستبصار والفهرست وغيرها وثامنا انه ذكر الشهيد الثاني رحمه الله في شرح
رسالته في دراية الحديث كان قد استقر امر المتقدمين على اربعمائة مصنف لاربعمائة
مصنف سموها الاصول فكان عليها اعتمادهم ثم تداعت الحال الى ذهاب معظم الاصحاب تلك ام
الاصول ولخصها جماعة في كتب جماعة تقريبا على المتناول واحسن ما جمع منها الكافي
لمحمد بن يعقوب الكليني والتهذيب للشيخ ابي جعفر الطوسي ولا يستغنى باحدهما
عن الآخر لان الاول اجمع لفنون الاحاديث والثاني اجمع للاحاديث المختصة بالاحكام الشرعية
واما الاستبصار فانه اخص من التهذيب غالبا فيمكن الغنى عنه به وكتاب من لا يحضره
الفقيه حسن ايضا الا انه لا يخرج عن الكتابين غالبا انتهى كلامه اعلى الله مقامه وذكر
بعد ذلك كلام المحقق البهائي ره في الوجيزة المتضمن لان الائمة الثلاثة المحدثين رحمهم
الله قصدوا الجمع ما في الاصول الاربعمائة وترتيبها تقليلا للانتشار وتسهيلا على طالبي

الكتاب

تلك الاخبار فالفوا كتبا مضبوطة مهذبة مشتملة على الاسانيد المتصلة باصحاب العصمة
ثم قال وانا اقول ذكر المحقق الحلي ره في اوايل المعتبر انه كتب من اجوبة مسائل الصادق عليه السلام اربعمائة
مصنف لاربعمائة مصنف سموها الاصول بالجملة تلك الاربعمائة اخذت من امام واحد منهم
عليهم السلم وكانت لقدمائنا اصول اخرى غير الاربعمائة فيشهد بذلك من تتبع فهرست الشيخ
الطوسي وفهرست النجاشي وفهرست محمد ابن شهر اشوب المازندراني ثم اقول نعلم ان
علمنا وفور احاديث قدمائنا الصحيحة وكثرة الاصول المجمع على صحتها وعلمنا تمكن قدمائنا الا
فاضل الاعلام المصنفين من اخذ الاحكام بطريق القطع منهم عليهم السلام مشافهة او بغيرها
في مدة تزيد على ثلثمائة سنة وتمكنهم من استعلام حال احاديث تلك الاصول وعلمنا
علمهم بها في انهم عليهم السلم وعلمنا تقرير الائمة عليهم السلام اياهم على ذلك وعلمنا
ان الائمة الثلثة اخذوا احاديث كتبهم من تلك الاصول وعلمنا عدم جواز التلفيق بين
الماخوذ من الاصول المجمع عليها وبين ما لا يجمع عليه من غير نصب علامة مميزة بينهما يلزم
احد الامرين اما نسبة تخريب المذهب الى الائمة الثلثة او القطع بان احاديث كتبهم كلها
ماخوذة من تلك الاصول المجمع على صحتها هكذا ينبغي ان يفهم هذا الموضع والتكلان على الله ولي التوفيق
ثم ذكر فائدة تتضمن بعض كلام الفاضل المحقق صاحب المعالم في بحث حجية خبر الواحد وذكر
في موضع آخر في كتاب المعالم وذكر السيد المرتضى رضي الله عنه في جواب المسائل التبانيات
ان اصحابنا لا يعملون بخبر الواحد وان ادعاء خلاف ذلك عليهم دفع للضرورة قال السيد
لانا نعلم علما ضروريا لا يدخل في مثله ريب ولا شك ان علماء الشيعة الامامية
يذهبون الى ان اخبار الاحاد لا يجوز العمل بها في الشريعة ولا التعويل عليها الى ان
ذكر في موضع آخر من كتاب المعالم السيد قدس سره في جواب المسائل التبانيات ان
اكثر اخبارنا المروية في كتبنا معلومة مقطوع على صحتها اما بالتواتر او بامارة

معلوم ودلالة

او بعلامة وامارة دلت على صحتها وصدق رواتها فهي موجبة للعلم مقتضية للقطع وان
وجدناها مودعة في الكتب بسند مخصوص من طريق الاحاد انتهى وقد تقدم في اخر الفصل
الاول من الفوائد فائدة قد علمت انه من الواضحات البينات عند الذين تتبعوا كتب
الرجال وكتب الاحاديث وفهرست اصول اصحابنا سيما كتاب الكشي وفهرست الشيخ و
فهرست النجاشي وفهرست محمد ابن شهر اشوب المازندراني واوايل الاستبصار واواخر
كتابي الاخبار لرئيس الطائفة وكتاب العدة وكلام علم الهدى وكلام المحقق الحلي في اوائل المعتبر
وفي كتاب الاصول وكلام محمد بن ادريس الحلي في اخر السرائر وكلام ابن بابويه في اول
كتاب من لا يحضره الفقيه وكلام الامام ثقة الاسلام في اول كتاب الكافي وكلام الشهيد
الثاني في شرح بدء رسالته في دراية الحديث وكلام كتابي المعالم والمنتقى وكلام صاحب شرح
الشمسية نور الدين في رسالته او غيره في فن دراية الحديث بل كلام العلامة الحلي في كتاب النهاية
عند تقسيم علماء الامامية الى الاخباريين والاصوليين انه كان عند قدمائنا اصحاب الائمة عليهم السلم
كتب واصول كانت مرجعهم في عقايدهم واعمالهم وانهم كانوا متمكنين من استعلام احوال تلك
الكتب والاصول ومن اخذ الاحكام منهم عليهم السلم بطريق القطع واليقين ومن التمييز بين
الصحيح وغير الصحيح لو كان بينهما غير صحيح ومن المعلوم ان شانهم لا يغفل عن هذه الدقيقة ولا يقصر في
رعايتها وان عادة ثقات سلفنا اذا ارادوا تاليف كتاب ليكون مرجعا للشيعة في عقايدهم و
اعمالهم او في احدهما الا يرضى بان يلفق بين الاحاديث الصحيحة وغير الصحيحة من غير نصب علامة
تميز بينهما بل اوائل ارباب التواريخ لا يرضون بان يخلطوا الاخبار من موضع لا يعتمد عليه مع تمكنهم من موضع
يعتمد عليه فكيف يظن بخيار العلماء واتقياء الصلحاء خلاف ذلك لا سيما الامام ثقة الاسلام
محمد بن يعقوب الكليني ورئيس الطائفة ومحمد بن علي ابن بابويه وقد علمت دلالة القرائن
الموجبة للقطع بان حكم الله في الواقع او بوروده الحكم منهم عليهم السلام في زمن محمد بن يعقوب

الكليني ورئيس محمد بن علي بن بابويه ورئيس علم الهدى ورئيس رئيس الطائفة ورئيس محمد بن ادريس
ورئيس المحقق الحلي ينقل بعض في زماننا بمن الله وبركات ائمتنا عليهم السلم قرائن توجب
القطع العادي بورود الحديث عنهم عليهم السلم ومنها ان كثيرا ما نقطع بالقرائن الحالية او المقالية
بان الراوي كان ثقة في الرواية لم يرض بالافتراء ولا برواية ما لم يكن بينا واضحا عنده وان كان فاسد
المذهب او فاسقا بجوارحه وهذا نوع من القرينة وافر في احاديث كتب اصحابنا ومنها تعاضد
بعضها ببعض ومنها نقل العالم الثقة الورع في كتابه الذي الفه لهداية الناس ولان يكون مرجع
الشيعة اصل رجل او روايته مع تمكنه من استعلام حال ذلك الاصل او تلك الرواية واخذ الاحكام
بطريق القطع ومنها تمسكه بالحديث وذلك الاصل او تلك الرواية مع تمكنه من ان يتمسك
بروايات صحيحة ومنها وجوده في احد كتابي الشيخ وفي الكافي وفي من لا يحضره الفقيه لاجتماع شهاداتهم
على صحة احاديث كتبهم او على انها ماخوذة من تلك الاصول المجمع على صحتها ومنها ان يكون رواية
احد من الجماعة التي اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنهم ومنها ان يكون رواية من الجماعة التي
ورد في شانهم من بعض الائمة عليهم السلم انهم ثقات مامونون وخذوا عنهم معالم دينكم وهولاء
امناء الله في ارضه ونحو ذلك فان قلت فاي شيء من القرائن اندفع احتمال الافتراء وبقي احتمال السهو في
خصوص بعض الالفاظ قلت هذا الاحتمال يندفع تارة بتعاضد الاخبار بعضها ببعض وتارة
بملاحظة تطابق الجواب والسؤال وتارة بتناسب اجزاء الحديث وتناسقها فان قلت بقي احتمال
اخر لم يندفع وهو احتمال ارادة خلاف الظاهر قلت من المعلوم ان الحكيم في مقام البيان والتفهيم
لا يتكلم بكلام يريد به خلاف ظاهره من غير وجود قرينة صارفة بينة لا سيما من اجتمعت فيه نهاية
الحكم مع العصمة ولا يجري ذلك في اكثر كلام الله ولا في اكثر كلام رسول الله صلى الله عليه لقولهم انما يعرف
القرآن من خوطب به وقولهم عليهم السلم كلام النبي صلعم مثل كلام الله في ان اكثره يحتمل الناسخ
والمنسوخ وقد يكون عاما وقد يكون خاصا وقد يكون العمل به تركه ولم يعلم ذلك الا من جهتنا

فنطعون بها

اخوم

داوبه نسخ

فنطعون بها عارفون بانه المراد منها وانهم يشتغلون بشرحها انهم عليهم السلم بالفرق بين كلامهم و
كلام الله تعالى وكلام رسول الله صلى الله عليه وان لها وجوها مختلفة وبانها يحتمل الناسخ والمنسوخ وانها وردت
في الاكثر على وجه التعمية بالنسبة الى اذهان الرعية وورد انه قد ينقل عن الائمة عليهم السلم مخالفة
كلام الائمة موافقة لا يحتمل ان يكون منسوخا وانه ورد بقدر ادراك الرعية وهم مخاطبون به ان
يكون كلامهم عليهم السلم خاليا عن ذلك الاحتمال فكذا ينبغي ان نحقق هذه المواضع وذلك
فضل الله يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم وقد في موضع اخر الفصل التاسع في تصحيح احاديث
كتبنا بوجوه تفطنت بها بتوفيق الملك العلام ودلالة اهل الذكر عليهم السلم وبرهان ايماني
بما كونهما متواترة السنة التي تعلقهما في بيان القاعدة الشريفة التي وضعوها عليهم السلم لخلاص
عن الحيرة في باب الاحاديث المتعارضة بالقاعدة حد الشهادة اعني البالغة في تعجيم الطبقة
باصالة التي تبقى دسيسة ائمة التحقيق الوجه الاول من الوجوه الدالة على صحة احاديث الكتب
الاربعة مثلا باصطلاح قدمائنا انا نقطع قطعا عاديا بان جمعا كثيرا من ثقات اصحاب ائمتنا
عليهم السلم ومنهم الجماعة الذين اجمعت العصابة على انهم لم ينقلوا الا الصحيح باصطلاح القدماء
صرفوا اعمارهم في مدة تزيد على ثلثمائة سنة في اخذ الاحكام عنهم عليهم السلم وتاليف ما
يسمعونه منهم عليهم السلم وعرض المؤلفات عليهم عليهم السلم ثم التابعون لهم تبعوا
في طريقتهم واستمر هذا المعنى الى زمن الائمة الثلثة قدس سرهم الوجه الثاني انا نعلم انه كان
عند قدمائنا اصول من زمن امير المؤمنين ع الى زمن الائمة الثلثة قدس سرهم كانوا يعتمدون
عليها في عقائدهم واعمالهم ونعلم علما عاديا انهم كانوا متمكنين من استعلام حال تلك الاصول
واخذ الاحكام منهم عليهم السلم بطريق القطع واليقين ونعلم علما عاديا انهم كانوا عالمين
بانه مع التمكن من القطع في احكام الله تعالى لا يجوز الاعتماد على ما ليس كك وانهم لم يقصروا في ذلك
كالمتقدم نقلنا المتوفر لهم [illegible] سرهم ونعلم ان تلك الاحاديث كلها صحيحة

باصطلاح القدماء الوجه الثالث ان مقتضى الحكمة الربانية وشفقة سيد المرسلين والائمة عليهم السلم
بالشيعة ان لا يضيع من كان في اصلاب الرجال منهم وتمهيد لهم اصول معتمدة يعملون بما فيها
في زمن الغيبة الكبرى الوجه الرابع انه تواترت الاخبار بانهم عليهم السلم امروا اصحابهم بتاليف
ما يسمعونه منهم وضبطه ونشره لتعمل بها الشيعة في زمن الغيبة واخبروا بوقوعها الوجه الخامس
ان اكثر احاديثنا في اصول الجماعة التي اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنهم اي على انهم لم
ينقلوا الا الصحيح والعلم بوجودها في تلك الاصول لطرق من جملتها ان يقطع بقرينة المقام ان
الطريق المذكور للحديث انما هو طريق الى الاصل الماخوذ منه الحديث وتلك القرينة دائرة
في كتابي الشيخ وكتاب من لا يحضره الفقيه بل في كتاب الكافي ايضا عند التطلع الدقيق وقد
ذكر شيخنا الثقة الجليل الصدوق ابو عمرو الكشي قدس سره في كتابه فقال تحت الكشي اجمعت
العصابة على تصديق هؤلاء الاولين من اصحاب ابي جعفر ع واصحاب ابي عبد الله ع وانقادوا
لهم بالفقه فقالوا افقه الاولين ستة زرارة ومعروف ابن خربوذ وبريد وابو بصير الاسدي
والفضيل بن يسار ومحمد بن مسلم الطائفي قالوا وافقه الستة زرارة وقال بعضهم مكان ابي
بصير الاسدي ابو بصير المرادي وهو ليث ابن البختري حدثنا الحسين ابن حسن بن بندار
القمي قال حدثني سعد بن عبد الله بن ابي خلف القمي قال حدثني محمد بن عبد الله المسمعي
قال حدثني علي بن حديد وعلي بن اسباط عن جميل ابن دراج قال سمعت ابا عبد الله ع يقول
اوتاد الارض واعلام الدين اربعة محمد بن مسلم وبريد بن معوية وليث بن البختري المرادي
وزرارة ابن اعين وبهذا الاسناد عن محمد بن ابي عبد الله المسمعي عن علي بن اسباط عن محمد بن سنان
عن داود ابن سرحان قال سمعت ابا عبد الله يقول اني لاحدث الرجل بحديث وانهاه عن
القياس فيخرج من عندي فيتاول حديثي على غير تاويله اني امرت قوما ان يتكلموا ونهيت
قوما فكل يتاول لنفسه يريد المعصية لله ولرسوله فلو سمعوا واطاعوا لاودعتهم ما اودع

ابي عليه السلم اصحابه ان اصحاب ابي كانوا زينا احياء وامواتا اعني زرارة ومحمد بن مسلم ومنهم
ليث المرادي وبريد العجلي هؤلاء القوامون بالقسط هؤلاء القوالون بالصدق هؤلاء السابقون السابقون
اولئك المقربون انتهى كلامه قدس سره ثم قال في موضع اخر بعد ذلك تسمية الفقهاء من اصحاب
ابي عبد الله ع اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح من هؤلاء وتصديقهم لما يقولون واقروا لهم با
لفقه من دون اولئك الستة الذين عددناهم وسميناهم ستة نفر جميل ابن دراج وعبد الله ابن
مسكان وعبد الله بن بكير وحماد بن عيسى وحماد بن عثمان وابان ابن عثمان قالوا وزعم ابو اسحق
الفقيه يعني ثعلبة ابن ميمون ان افقه هؤلاء جميل ابن دراج وهم احداث اصحاب ابي عبد الله
ثم قال بعد ذلك في موضع اخر بعد ذلك تسمية الفقهاء من اصحاب ابي ابراهيم وابي الحسن الرضا
ع اجمع اصحابنا على تصحيح ما يصح من هؤلاء وتصديقهم واقروا لهم بالفقه والعلم وهم ستة
نفر اخرون دون الستة النفر الذين ذكرناهم في اصحاب ابي عبد الله عليهم السلم منهم يونس ابن عبد
الرحمن وصفوان ابن يحيى بياع السابري ومحمد بن ابي عمير والحسن ابن محبوب واحمد بن محمد بن
ابي نصر وقال بعضهم مكان الحسن ابن محبوب الحسن بن علي ابن فضال وفضالة ابن ايوب وقال
بعضهم مكان ابن فضال عثمان ابن عيسى وافقه هؤلاء يونس ابن عبد الرحمن وصفوان ابن يحيى
انتهى واقول مستند الاجماع الذي نقله الكشي في حق هذه الجماعة الروايات الناطقة بانهم لديك
معتمدون في كل ما يروون وهذا التحقيق ظهر علينا والكشف بذلك اذا ما ذكره رئيس الطائفة
في كتاب العدة من انه اجمعت العصابة الطائفة على صحة مراسيل جمع من الرواة كما اجمعوا
على صحة مسانيدهم مبني على وجود الروايات الناطقة بانهم معتمدون في كل ما يروون وانهم يتاخرون
... الثاني في شرح رسالته في فن دراية الحديث تكلم على الاجماع الثاني وكتب تعليقه
تقليدهم واستعجالهم في التاليفات واشتغالهم بها قبل ان يحققوا المباحث وبناؤهم
على القسطاط الموافقة المشهورة التي توجد مصداقها في احاديث العامة وفي رواة احاديثهم

الى م

كما صرح بذلك ولده الشهيد الثاني وقد نقلنا عنه الوجه السادس ان اتفق اصحابنا الائمة الثلثة
قدس ارواحهم في صحة احاديثهم ولا يقدح في ذلك اشتمال كتبهما على من تغير حاله من الاستقامة
اما بانتحال المذاهب الفاسدة او بظهور الكذب منه وطرح الاعتماد عليه بعد امكان ثقة مستقيما
ويؤيده ما تقدم نقله عن السيد الاجل المرتضى رضي الله عنه الوجه السابع انه لو لم يكن احاديث
كتبنا مأخوذة من الاصول المجمع على صحتها لزم ان يكون اكثر احاديثنا غير صالحة للاعتماد عليها والتالي
فالمقدم مثله الوجه الثامن انه كثيرا ما يطرح رئيس الطائفة الاحاديث الصحيحة باصطلاح المتأخرين
ويعمل بنقائضها الضعيفة باصطلاح المتأخرين فلولا ما ذكرناه لما وقع من مثل رئيس الطائفة شيخ ذلك
عادة على التحقيق الوجه التاسع ان كثيرا ما يعتمد رئيس الطائفة على طرق ضعيفة مع تمكنه من طرق اخرى صحيحة
فلولا ما ذكرناه لما وقع من مثله ذلك عادة الوجه العاشر ان رئيس الطائفة صرح في كتاب العدة
وفي اول الاستبصار بان كل حديث عمل به مأخوذ من الاصول المجمع على صحة نقلها ونحن نقطع قطعا
عاديا انه ما كذب الوجه الحادي عشر ان شيخنا الصدوق قدس سره ذكر مثل ذلك بل اقوى منه في اول
كتاب من لا يحضره الفقيه ونحن نقطع بانه ما كذب وكذلك نقول في حق الكافي الامام ثقة الاسلام
الوجه الثاني عشر انا نقطع قطعا عاديا في حق اكثر رواة احاديثنا بقرينة ما بلغنا من احوالهم انهم
لم يرضوا بالافتراء في رواية الحديث والذين لم يقطع في حقهم بذلك كثيرا ما يقطع بانه طريق الى
اصل الثقة الذي اخذ الحديث منه والفائدة في ذكر مجرد التبرك باتصال سلسلة المخاطبة اللسانية
ودفع طعن العامة بان احاديثكم ليست معنعنة بل مأخوذة من كتب قدمائكم ومن اصولهم و
جملة القرائن على ما ذكرناه ان الامام ثقة الاسلام صرح في اول الكافي بصحة جميع احاديثه ومع ذلك
كثيرا ما يذكر في اوائل الاسانيد من ليس بثقة فنفى احتمال السهو وهو يدل [illegible]
الروايات ببعض وتارة تناسب اجزاء الحديث وتارة بالسؤال والجواب [illegible] وتارة بغير [illegible]
بعد التنزل عن المقام السابق نقول [illegible] قطعا عاديا بان [illegible]

تلك المسائل المذكورة في كتب حديثنا وعرضت على الائمة عليهم السلام وسألوا عنها وبانهم عليهم السلام
اجابوا عنها وبان اجوبتهم عليهم السلام موجودة في تلك الاحاديث المتداولة بين اصحابنا الان
من ذلك بان يكون كل تلك الاحاديث جوابهم او صحيحها فانه لم ينقل في سنده الا حديث واحد
او نقلت منها احاديث متناقضة لم يبق اشكال وان نقلت فيها احاديث مخالفة للتقية فلنقتصر على ما
نرى فيها الناس في احاديثهم عليهم السلام [illegible] واسع فيه ان شاء الله فهم [illegible]
العدم وجود الا اهل الذكر عليهم السلام واما كون الكتب الاربعة ونظائرها متواترة النسبة الى
مؤلفيها الثلثة قدس سرهم وان هذا التواتر يفيد القطع الاجمالي وان القطع التفصيلي بخصوص
الاحاديث يحصل بالقرائن الاجمالية الخاصة كما نقله الشيخ كما في كتاب الهداية نقلا عن ان
[illegible] منصف انتهى كلامه زيد [illegible] اعلم اولا ان ذلك المحدث الفاضل المدقق
يقول ان قول الثقة يفيد التحرز عن الكذب يفيد العلم العادي حيث نفى ان خبر الثقة في الرواية
فرد من افراد الخبر المحفوف بالقرينة الموجبة للعلم والقطع وكان هذه الدقيقة كانت منظورة
لقدمائنا في العمل بخبر الواحد الثقة وغفل عنها المتأخرون فخرجوا الى تحقيق طريقة فعلا
في حسن [illegible] حتى نسب العلامة الحلي اليهم انهم كانوا يستعملون في عقائدهم القياس على
الخبر الواحد الظني العدالة انتهى وفيه نظر ظاهر استنادا الى ان الظاهر من المتقي انه يطلق
على ما يحصل من خبر الثقة العلم للقطع ولا سيما اذا كان اثبات الوثاقة بالامارات
الظنية كتصحيح الروايات واخبار بعض علماء الرجال وغيرهما كيف يحصل من خبره العلم و
عند [illegible] ان يكون الخبر كاذبا في اخباره عمدا او سهوا فان الثقة ليس معصوما من الكذب
[illegible] في نهاية مرتبة الوثاقة والضبط [illegible] واما اذا
لم يكن كذلك [illegible] ثابتة وضبطه في الغاية او لم يكونا معلومين فاحتمال الكذب في حقه
في غاية الظهور بحيث [illegible] سيما اذا كان في اول مرتبة الوثاقة والضبط او [illegible]

منه فان لهما مراتب ودرجات متفاوتة لو كان اتصافه بهما مظنونا بظن ضعيف او ما يقرب منه
اللهم الا ان يعتبر في الثقة والضبط العلم العادي بالاتصاف وحينئذ يتوجه ان باب العلم العادي
بالاتصاف بهما في حق الرواة منسد الا بالنسبة الى بعضهم فان غاية ما يحصل لنا الان من كلام
علماء الرجال انما هو الظن بالاتصاف بالوثاقة والضبط في الجملة الا في حق بعض الرواة ودعوى ان
باب العلم بالوثاقة والضبط لم يكن منسدا بالنسبة الى قدماء اصحابنا [illegible] السنة
الى المحدثين الثلاثة رحمهم الله الذين لم يدركوا من الرواة من الائمة عليهم السلم بواسطة او بوسائط
قليلة ممنوعة جدا ومن عجب العجايب انه جعل خبر الثقة اقوى من شهادة العدلين حيث قال في
اواخر الفصل الثالث بعد ان اورد طائفة من الاخبار الواردة في علاج المتعارضين [illegible] الاولى
من المعلوم عند اولي الالباب ان هذه الاحاديث [illegible] ان العمل بخبر الثقة في الرواية ومن المعلوم
ان حكم باب القضاء اضيق من باب الشهادة في قضية جزئية اذ عليها [illegible] يبتنى جزئيات كثيرة الى
يوم القيمة بخلاف الثاني فلانه يجب في باب القضاء العلم والقطع باحد الامرين كما حققناه
سابقا بخلاف القضايا الجزئية ومن المعلوم انه في باب الشهادة لا يجب العدلين فعلم ان خبر الثقة
في الرواية اقوى من شهادة [illegible] انتهى [illegible] لذلك الاجتهاد اذا قلنا بان حجية خبر الثقة من جهة
انه يحصل منه الظن والظن بعد انسداد باب العلم حجة وكذا اذا قلنا بان حجيته انما يكون تعبدا
فان اقامة شهادة العدلين في القضايا الجزئية ليست [illegible] بخلاف اقامتهما في الاحكام
الشرعية ثم يظهر من كلامه ذلك الاحتجاج على قبول خبر الثقة بالاحاديث ولو كان يفيد
العلم لما كان في قبوله حاجة الى الاحتجاج بالاحاديث لان حجية العلم لا يحتاج الى الدليل
والا لزم الدور او التسلسل الا ان يقال انه مما لا يحتاج حجيته الى الدليل انما هو [illegible] العقلي
فيحتاج الى الدليل وهو [illegible] اساسه اذا علمت ذلك فنقول ان كلام السيد [illegible]
ظاهر في ان المراد بالعلم والقطع العقليان حيث صرح بالامارة و [illegible]

يتعذر به

واما العلم العادي

المتواتر فان المتواتر يفيد العلم العقلي فلا بد ان يكون مقابله كذلك ثم يتوجه عليه المنع الظاهر وما يدل
على ان مراده بالعلم والقطع انما هو العلم العقلي [illegible] دون ما اختاره ذلك المحدث الفاضل
في تفسير العلم بما لا يساعده العرف واللغة الاختلاف الواقع بين السيد والشيخ رحمهما الله في
حجية الخبر الواحد حيث ذهب الى حجيته الشيخ مدعيا عليها الاجماع وانكرها السيد مدعيا عليه
الاجماع فانه لو كان العلم بذلك المعنى عرفا ولغة لكان تحصيل العلم بالاحكام الشرعية ممكنا واذا
كان تحصيله ممكنا لا يجوز العمل بالظن اتفاقا ثم قول ذلك المحدث في فوائده ان النزاع بين
السيد والشيخ لفظي حيث قال اقول الصريح كلام الشيخ انه لا يجوز العمل بخبر لا يوجب القطع
بما هو حكم الله في الواقع او حكم ورد عنهم عليهم السلم والسيد لا يجوز العمل بخبر يوجب القطع بورود
الحكم عنهم عليهم السلم وان لم يوجب القطع بما هو حكم الله في الواقع وما صرح به رئيس الطائفة هو
المستفاد من الروايات المتواترة عن العترة الطاهرة عليهم السلم وهو مراد علم الهدى عند التحقيق
فصار المناقشة بين [illegible] العلمين الفاضلين رحمهما الله لفظية لا معنوية كما توهم
العلامة ومن تبعه ضعيف جدا [illegible] على فساده قول الشيخ ره في العدة فان قيل ما انكرتم
ان يكون الذين اشرتم اليهم لم يعملوا بهذه الاخبار بمجردها بل انما عملوا بها لقرائن اقترنت لما عملوا
بها واذا جاز ذلك لم يكن الاعتماد على عملهم بها قيل له القرائن التي تقترن بالخبر وتدل على صحته
اشياء مخصوصة نذكرها فيما بعد من الكتاب والسنة والاجماع والتواتر ونحن نعلم انه ليس
في جميع المسائل التي استعملوا فيها اخبار الاحاد ذلك لانها اكثر من ان تحصى موجودة في كتبهم
وتصانيفهم وفتاويهم لانه ليس في جميعها يمكن الاستدلال بالقرائن لعدم ذلك في اكثر الاحكام
بل لوجوده في مسائل معدودة ولا في اجماع لوجود الاختلاف في ذلك فعلم ان ادعاء القرائن
في جميع هذه المسائل دعوى محالة ومن ادعى القرائن في جميع ما ذكرنا كان السبر بيننا وبينه بل
كان معولا على ما يعلم ضرورة خلافه مدافعا لما يعلم من نفسه ضده ونقيضه ومن قال عند ذلك

اي متى عدمت شيئا من القرائن حكمت بما يقتضيه العقل ويلزمه ان يترك اكثر الاخبار واكثر الاحكام
ولا يحكم فيها بشيء ورد الشرع به وهذا حد يرغب اهل العلم عنه ومن صار اليه لا يحسن مكالمته
لانه يكون معولا على ما يعلم ضرورة من الشرع خلافه انتهى ومن راجع كلام الشيخ ره في العدة في بحث
اخبار الاحاد يحصل له القطع ظاهرا ايضا بما قاله ذلك المحدث المدقق من ان الشيخ وغيره من قدماء
الاصحاب كان بناؤهم في الاعتقاد والعمل على العلم العادي وان خبر الثقة يفيد العلم العادي
ثم قال ره وكذلك حمل علمائنا المحدثين شيخنا الصدوق محمد بن بابويه قدس سره يتكلم باصطلاح
القدماء في ثقات ومالوف من الاصحاب عندنا وشذ يجب طرحه فيه الا انه اما اصطلاح القدماء في
الصحيح غير اصطلاح المتاخرين وهو ظ فان اصطلاح المتاخرين فيه انه ما كان صحيح روايته امامي
ممدوحين بالتوثيق ولا ريب ان المراد به في اول كتاب الكافي ومن لا يحضره الفقيه وكتاب
الشيخ غير ذلك فان غالب احاديثها ليس صحيحا بذلك المعنى ولكن المراد به في قولهم اجمعت
العصابة على تصحيح ما يصح عنه لانه لا ريب ان اصحاب الاجماع يروون عن غير من اتصف بذلك
الصفة ايضا جزما لكن لا نسلم ان المراد به عندهم ما قاله ذلك المحدث الفاضل وان ادعى ذلك
بعض كلماتهم مثل كلام الشيخ ره في الاستبصار حيث قال واعلم ان الاخبار على ضربين
متواتر وغير متواتر فالمتواتر منها ما اوجب العلم فما هذا سبيله يجب العمل به من غير توقع
شيء يضاف اليه ولا امر يقوى به ولا ترجيح على غيره وما يجري هذا المجرى لا يقع فيه التعارض
في اخبار النبي ص والائمة عليهم السلام وما ليس بمتواتر على ضربين فضرب منه يوجب العلم
وهو كل خبر يقترن اليه قرينة يوجب العلم وما يجري هذا المجرى يجب ايضا العمل به وهو لاحق
بالقسم الاول والقرائن اشياء منها ان يكون مطابقة لادلة العقل ومقتضاه ومنها ان يكون
مطابقة لظاهر القرآن اما لظاهره او عمومه او دليل خطابه او فحواه فكل هذه القرائن يوجب العلم
ويخرج الخبر من خبر الاحاد ويدخل في باب المعلوم ومنها ان يكون مطابقا للسنة المقطوع بها

اما صريحا او دليلا

كلامهم

اما صريحا او دليلا او فحوى او عموما ومنها ان يكون مطابقا لما اجمع عليه المسلمون ومنها ان يكون مطابقا
لما اجمعت عليه الفرقة المحقة فان جميع هذه القرائن يخرج الخبر من خبر الاحاد ويدخله في باب
المعلوم ويوجب العمل به انتهى وقد ذكرنا في ما كتبنا على ديباجة تهذيب الشيخ رحمه الله في
سالف الزمان ان المراد بصحة الخبر صحة مضمونه لا صحة نفسه لجواز ان يكون الخبر مصنوعا وان وافق
هذه الادلة وان المراد بصحة الخبر هنا قطعية مضمونه ولو تعبدا فان الموافق لظاهر القرآن لا يكون
قطعي الحجية فان ظاهر القرآن انما يكون قطعي الحجية كيف ولا من المنزه فان ظاهر القرآن وان لا يكون قطعي
المراد الا ان نقول انه يقبح من الحكيم ان يتكلم بما له ظاهر ويريد خلافه وهو انما يتم فيما يكون ظاهرا بالاتفاق
لا فيما يكون ظاهرا عند بعض دون اخر مثل دليل الخطاب الذي يدعي بعضهم ظاهرا ويكون
اخر او فيما يكون ظاهرا عند المخاطب ثم والتحقيق ان المراد بالصحة في كلام الشيخ ره ما قاله المحقق
البهائي في مشرق الشمسين حيث قال ان المتعارف بينهم اطلاق الصحيح على كل حديث اعتضد
بما يقتضي اعتمادهم عليه او اقترن بما يوجب الوثوق والركون اليه وما يظهر من كلام الشيخ المحقق
صاحب المنتقى حيث قال ولقد كان حالة الحديث مع السلف اهل اليقين على طرف النقيض مما
هو مع الخلف المتاخرين فاكثروا لذلك المصنفات وتوسعوا في طرق الروايات واوردوا في
كتبهم ما اقتضى رايهم ايراده من غير التفات الى التنزيه بين صحيح الطريق وضعيفه اعتمادا
منهم في الغالب على القرائن المقتضية لقبول ما دخل الضعف طريقه وتعويلا على الامارات
الملحقة لمنحط الرتبة بما فوقه مع احد القدماء لا علم لهم بهذا الاصطلاح قطعا لاستغنائهم
عنه في الغالب بكثرة القرائن الدالة على صدق الخبر وان اشتمل طريقه على ضعف والدليل على ذلك
ان الشيخ ره بعد كلامه الذي نقلناه عنه واما القسم الاخر فهو كل خبر لا يكون متواترا ويتعرى
عن واحد من هذه القرائن فان ذلك خبر واحد ويجوز العمل به على شروط فاذا كان خبر لا يعارضه
خبر اخر فان ذلك يجب العمل به لانه من الباب الذي عليه الاجماع في النقل الا ان يعرف فتواهم

على خلافه فيترك لاحد العمل به وان كان هناك ما يعارضه ينبغي ان ينظر في المتعارضين فيحمل على
اعدل الرواة في الطريقين فان كانا سواء في العدالة عمل على اكثر الرواة عددا وان كانا متساويين في
العدالة والعدد وهما عاريان من جميع القرائن التي ذكرناها انظر فان كان متى عمل باحد الخبرين امكن
العمل بالاخر على بعض الوجوه وضرب من التاويل كان العمل به اولى من العمل بالاخر الذي يحتاج مع
العمل به الى طرح الاخر لانه يكون العامل بذلك عاملا بالخبرين معا واذا كان الخبران يمكن العمل بكل
منهما وحمل الاخر على بعض الوجوه من التاويل وكان لاحد التاويلين خبر يعضده او يشهد به على بعض
الوجوه صريحا او تلويحا لفظا او دليلا وكان الاخر عاريا من ذلك كان العمل به اولى من العمل بما لا
يشهد له شيء من الاخبار واذا لم يشهد لاحد التاويلين خبر اخر وكان متحاذيا كان العامل مخيرا في
العمل بايهما شاء وان لم يمكن العمل بواحد من الخبرين الا بعد طرح الاخر جملة لتضادهما وبعد التاويل
بينهما كان العامل ايضا مخيرا في العمل بايهما شاء من جهة التسليم ولا يكون العاملان بهما على هذا الوجه
اذا اختلفا وعمل كل واحد منهما على خلاف ما عمل عليه الاخر مخطئا ولا متجاوزا حد الصواب اذ روي
عنهم ع انهم قالوا اذا ورد عليكم حديثان ولا تجدون ما ترجحون به احدهما على الاخر مما ذكرناه كنتم
مخيرين في العمل بهما ولانه اذا ورد الخبران المتعارضان وليس بين الطائفة اجماع على صحة احد
الخبرين ولا على ابطال الاخر فكانه اجماع على صحة الخبرين واذا كان الاجماع على صحتهما كان العمل بهما
سائغا جائزا انتهى ويظهر من المرتضى رضي الله عنه ان الصحيح من الاخبار ما كان صادرا عن ائمة
الهدى عليهم السلام لانه نقل عنه صاحب المعالم ره في اصل المجتهد الواحد ان اكثر اخبارنا المروية
في كتبنا معلومة مقطوعة على صحتها اما بالتواتر من طريق الاشاعة والاذاعة او بامارة وعلامة
دلت على صحتها وصدق رواتها فهي موجبة للعلم مقتضية للقطع وان وجدناها مودعة في الكتب
بسند مخصوص [illegible] ونقل عنه الشيخ الطبرسي ره في اوائل مجمع البيان في [illegible] عدم الزيادة والنقصان
للقرآن ان من خالف في ذلك من الامامية [illegible] لا يعتد بخلافهم فان [illegible] في ذلك [illegible]

الى قوم من اصحاب الحديث نقلوا اخبارا ضعيفة ظنوا صحتها لا يرجع بمثلها عن المعلوم المقطوع على
صحته انتهى والمغايرة بين الصحيح بهذا المعنى والصحيح بالمعنى السابق من وجهين احدهما ان الصحيح بالمعنى
السابق ما اعتضد بما يقتضي الاعتماد عليه او ما اقترن بما يوجب الوثوق والركون اليه بخلاف
الصحيح بالمعنى الذي ذكره المرتضى رضي الله عنه فانه عبارة عما صدر عن قادة الهدى صلوات الله
عليهم والثاني انه يكتفى في الحكم بالصحة بالمعنى السابق بالمعاضد الموجب للوثوق والركون وكذا
بالقرينة الموجبة له وان لم يفد العلم والقطع بخلاف الحكم بالصحة بالمعنى اللاحق فانه لا بد فيه
من كون الامارة والعلامة المقترنة بالخبر علمية قطعية لشهادة ادعاء المرتضى رضي الله عنه لا يعمل با
الظن فان قلت ان المراد بالامارة والقرينة في الصحة بالمعنى السابق ايضا انما هو الامارة والقرينة
العلمية والقطعية قلت انه خلاف الظاهر بل خلاف صريح كلام المحقق البهائي ره لانه ذكر بعد
كلامه الذي نقلناه وذلك امور منها وجوده في كثير من الاصول الاربعمائة التي نقلوها عن مشايخهم
بطرقهم المتصلة باصحاب العصمة وكانت متداولة لديهم في تلك الاعصار مشتهرة بينهم اشتهار
الشمس في رابعة النهار ومنها تكرره في اصل او اصلين منها فصاعدا بطرق مختلفة واسانيد عديدة
معتبرة ومنها وجوده في اصل معروف الانتساب الى احد الجماعة الذين اجمعوا على تصديقهم كزرارة
ومحمد بن مسلم والفضيل بن يسار او على تصحيح ما يصح عنهم كصفوان بن يحيى ويونس بن عبد الرحمن
واحمد بن محمد بن ابي نصر او على العمل بروايتهم كعمار الساباطي ونظرائه ممن عدهم شيخ الطائفة
في العدة ومنها اندراجه في احد الكتب التي عرضت على احد الائمة سلام الله عليهم فاثنوا على
مؤلفيها ككتاب عبيد الله الحلبي الذي عرض على الصادق ع وكتابي يونس بن عبد الرحمن
والفضل بن شاذان المعروضين على العسكري عليه السلام ومنها اخذه من احد الكتب التي شاع
بين سلفهم الوثوق بها والاعتماد عليها سواء كان مؤلفوها من الفرقة الناجية الامامية
ككتاب الصلاة لحريز بن عبد الله السجستاني وكتب ابني سعيد وعلي بن مهزيار او من غير الامامية

ككتاب حفص بن غياث القاضي وكتب الحسين بن عبيد الله السعدي وكتاب القبلة لعلي
ابن حسن الطاطري وقد جرى رئيس المحدثين ثقة الاسلام محمد بن بابويه قدس الله روحه
على متعارف المتقدمين في اطلاق الصحيح على ما يركن اليه ويعتمد عليه فحكم بصحة جميع ما اورده
في كتاب من لا يحضره الفقيه انتهى وحكمه في اول الكتاب حيث قال لم اقصد فيه قصد كتابه
المصنفين في ايراد جميع ما رووه بل قصدت الى ايراد ما افتي به واحكم بصحته واعتقد فيه انه
حجة فيما بيني وبين ربي تقدس ذكره وتعالت قدرته وجميع ما فيه مستخرج من كتب مشهورة
عليها المعول واليها المرجع مثل كتاب حريز بن عبد الله السجستاني وكتاب عبيد الله بن علي
الحلبي وكتب علي بن مهزيار الاهوازي وكتب الحسين بن سعيد ونوادر احمد بن محمد بن عيسى
وكتاب نوادر الحكمة تصنيف محمد بن احمد بن يحيى عمران الاشعري وكتاب الرحمة لسعد بن عمران
عبد الله وجامع شيخنا محمد بن الحسن بن الوليد رضي الله عنه ونوادر محمد بن ابي عمير وكتب
المحاسن لاحمد بن ابي عبد الله البرقي ورسالة ابي رضي الله عنه الي وغيرها من الاصول و
المصنفات التي طرقي اليها معروفة في فهرست الكتب التي رويتها عن مشايخي واسلافي رضي
الله عنهم وبالغت في ذلك جهدي مستعينا بالله ومتوكلا عليه ومستغفرا من التقصير انتهى كلامه
رحمه الله وقد جرى على ذلك ظاهر عماد الاسلام وقوامه الشيخ ابو جعفر محمد بن يعقوب الكليني
الرازي اعلى الله مقامه في الكافي حيث قال وذكرت ان امورا قد اشكلت عليك لا
تعرف حقائقها لاختلاف الرواية فيها وانك تعلم ان اختلاف الرواية فيها لاختلاف عللها
واسبابها وذكرت انك لا تجد بحضرتك من تذاكره وتفاوضه ممن تثق بعلمه فيها وقلت انك
تحب ان يكون عندك كتاب كاف يجمع من جميع فنون علم الدين ما يكتفي به المتعلم ويرجع اليه
المسترشد ويأخذ منه من يريد علم الدين والعمل به بالآثار الصحيحة عن الصادقين عليهم السلام
والسنن القائمة التي عليها العمل وبها يؤدى فرض الله عز وجل وسنة نبيه وقلت لو كان ذلك سببا

ان يكون ذلك سببا يتدارك الله بعونه وتوفيقه اخواننا واهل ملتنا ويقبل بهم
الى مراشدهم فاعلم يا اخي ارشدك الله انه لا يسع احدا تمييز شيء مما اختلف الرواية فيه عن الائمة
عليهم السلام فيه برأيه الا على ما اطلقه العالم بقوله اعرضوها على كتاب الله عز وجل
فما وافق كتاب الله جل وعز فخذوه وما خالف كتاب الله فردوه وقوله عليه السلام دعوا ما وافق
القوم فان الرشد في خلافهم وقوله خذوا بالمجمع عليه فان المجمع عليه لا ريب فيه ونحن لا نعرف
من جميع ذلك الا اقله ولا نجد شيئا احوط ولا اوسع من رد علم ذلك كله الى العالم وقبول ما
وسع من الامر فيه بقوله بايما اخذتم من باب التسليم وسعكم وقد يسر الله وله الحمد تأليف ما
سألت وارجوا ان يكون بحيث توخيت فمهما كان فيه من تقصير فلم تقصر نيتنا في اهداء النصيحة انتهى كلامه
اعلى الله مقامه قال السيد المحقق النحرير محمد باقر الداماد رحمه الله في الرواشح فان قلت
كيف يستقيم هذا وفي قوله الصحيحة وما في الكافي كثير بل اكثر بالسلوك طرق موثقة او ضعيفة قلت انما
على انه ليس في طبقته من الاسانيد من رضوان الله عليهم فيما يروونه طرق متعددة فيورد من الطريق
بكثرة فيهم الضعيف ولا كذلك بما لهم بذلك من الطريق الصحيح او لانهم من ثقاتهم ونصرهم وتزيين محمدهم
وغيرهم احوال الطبقات بعضها من بعض عارفون بقرائن وامارات يتصحح معها الحكم بالصحة فلا
يتحرزون بالاسناد الى غير الثقات اذ انهم في عهد وطريقهم التناسب ويكثر اسانيدهم اشتغالا
رواية برواية استغنوا عن الاسناد الى سند صحيح فكانوا يحكمون ايرادا ما عندهم على اسناده الى
المعصوم المعصومين عليهم حجة ثابتة وحجة واضحة ويعنون بالصحيح المنقول الثابت المعول عليه لا المعنى
المصطلح عليه في هذه الاعصار انتهى كلامه زيد في علو درجته وقال العلامة المجلسي رحمه الله في مرآة
العقول عند قول ثقة الاسلام ابي جعفر محمد بن يعقوب رحمه الله بالآثار الصحيحة عن الصادقين
عليهم السلام السند لانه [illegible] يحكمون على جواز العمل بجميع اخبار الكافي وكونها صحيحة وان الصحة
عندهم غير الصحة باصطلاح المتأخرين [illegible] الحكم بالصحة لا ينفع [illegible] من قوانين الشيخ والنجاشي

او بغيرهما بعمال السند بل ادعى بعضهم ان الصحة عندهم بمعنى المتواتر وقد فصلنا القول فيه في
المجلد الاخير في جواز الاخذ وخلاصة القول في ذلك فيه والحق فيه عندي ان وجود الخبر في
امثال تلك الاصول المعتبرة مما يورث جواز العمل به لكن لا بد من الرجوع الى الاسانيد لترجيح بعضها
على بعض عند التعارض فان كون جميعها معتبرا لا ينافي كون بعضها اقوى انتهى كلامه زاد الله اكرامه
اقول ومما يدل على ان مراد الصدوق ره بالصحيح ليس ما يعلم علما قطعيا صدوره من المعصوم قوله لم
اقصد فيه قصد المصنفين في ايراد جميع ما رووه بل قصدت الى ايراد ما افتي به [illegible] وجميع ما
فيه مستخرج من كتب مشهورة فانه ظاهر بل صريح في انه لم يقصد فيه قصد المصنفين في ايراد جميع
ما رووه بل قصد الى ايراد ما يفتي به وظاهر من الخارج ان الافتاء انما يقتضي الظن بصدق الرواية دون
العلم الجازم والقطع فانه لا يمكن تحصيله ولو لم يكن ظاهرا فليس ظاهرا في انه مشروط بالعلم ولذا
قال وجميع ما فيه مستخرج من كتب مشهورة وفي كلامه ره لم اقصد فيه قصد المصنفين في ايراد
جميع ما رووه دلالة ايضا على انه ليس كتب الاصحاب جميعها معتبرة واحاديثها صحيحة عندهم بل
ثم كلامه بان الفرق بين الصحيح وغيره كان محتاجا الى الاجتهاد ومما يدل على ان ما في الكتب الاجتهاد
الاربعة ليس معلوم الصدور عن الرسول عليهم السلام ايراد الاخبار باسانيدها وتدوين
الفهارست وكتب الرجال فانه لو كان كذلك لم يكن حاجة الى ذكر الاسانيد وتدوين علم الرجال
وما ذكره الشيخ في كتاب الاستبصار والعدة من وجوه الترجيح بين الاخبار الواردة في علاج
التعارض وما اعتد به ذلك المحدث الفاضل من انه من تامل في ما ذكره المحقق الحلي في اوائل
المعتبر في كتاب الاصول في بحث العمل بخبر الواحد وفي فهرست الشيخ والنجاشي وما ذكره رئيس
الطائفة في بحث العمل بخبر الواحد من كتاب العدة وما ذكره في اخر كتابي الاخبار وغيرها [illegible]
الاعتقاد والاعتبار يقطع بان احاديث الكتب الاربعة وغيرها من الكتب المتداولة [illegible]
ماخوذة من اصول قدمائنا التي كانت مرجعهم في عقائدهم واعمالهم [illegible]

[illegible marginal notes]

في تلك الكتب انما ذكرت تبركا بالتبرك باتصال السند وباتصال سلسلة المخاطبة اللسانية الى
مؤلفي تلك الاصول ولدفع تعيير العامة اصحابنا بان احاديثهم ما خوذة من اصول قدمائهم وليست
معنعنة ويقطع بان بعض تلك الطرق من مشايخ الاجازة المحضة من غير سماع من الشيخ او قراءة
عليه حتى يثبت ما رواه فلا يتوقف على تلك الطرق صحة احاديثنا عند التحقيق والنظر الدقيق
بل اعتماد الائمة الثلثة وغيرهم قدس سرهم على تلك الاصول التي كانت متواترة النسبة الى مؤلفيها
في زمانهم كما ان الكتب الاربعة كذلك في زماننا انتهى كلامه وهو حسن والظاهر عندي ما قاله العلامة
المجلسي ره من ان وجود الخبر في الاصول المعتبرة مما يورث جواز العمل به لكن لا بد من الرجوع الى
الاسانيد لترجيح بعضها على بعض عند التعارض وفيه ايضا في كلام الاخباريين دلالة على ان العمل
بالاخبار ليس تعبدا بل من باب الوصف والاصل المعتبر الذي يورث جواز العمل به عندي ان
كتاب الكافي ومن لا يحضره الفقيه واما التهذيب والاستبصار ففي الاعتماد على ما فيهما من الاخبار
اشكال لان الشيخ ره لم يصحح الاخبار الواردة فيهما كما صحح ثقة الاسلام والصدوق في كتابيهما
ما في الكافي ومن لا يحضره الفقيه وادعاء انه ره اخذ احاديث الكتابين من الاصول المعتبرة غير
ثابت ثم قول المهذب المدقق الاسترابادي من تامل في ما ذكره المحقق الحلي في اوائل المعتبر المحقق
وفي كتاب الاصول في بحث العمل بخبر الواحد وفي فهرستي الشيخ والنجاشي الى قوله كما ان
الكتب الاربعة كذلك في زماننا ممنوع ودفعه يظهر بما ذكره وكلام ثقة الاسلام والصدوق في اول كتابيهم
الكافي ومن لا يحضره الفقيه فانه لو كان بين القدماء اصول مشهورة معتبرة كانت مرجعهم في عقائدهم
واعمالهم وكان غيرها مهجورة غير ملتفت اليها ولا يخفى عليهما لم يكن حاجة الى الاجتهاد البليغ
[illegible] الجمع [illegible] كتابي الكافي ومن لا يحضره الفقيه ولم يكن لصاحبيهما منة على غيرهم فلما اظهرا منهما
انهما اتعبا نفسيهما واجتهدا في نقد الاخبار وانتخابها ظهر منه ان جمع الكافي ومن
لا يحضره الفقيه باجتهادهما [illegible] الا ان الجمع باجتهادهما المبني على الوثوق والركون

المستفين من الامارات فانه يفيد العلم العادي بصحته ما جمع فيه الا ان يراد به الظن ويكون النزاع
لفظيا ولا يمنع ذلك وح يمكن ان يقال اسناد صحيح ورواية مثل المحقق او العلامة او الشهيد الاول
واشباههم تحصيل الظن بالصحة فيمكن الاكتفاء بتصحيح هولاء الاعلام ولو كان المذهب التعبد
بالاخبار تعبدا وفي قول المحدث المدقق الاسترابادي اولا الى اشار اليه بقوله ان المراد بالقرائن
اما القراين المفيدة للعلم فالتحقيق انه لا تيسر لنا في الاحكام الشرعية ان نثبت بالاخبار
المحفوفة بالقرينة العلمية وان كان المراد بها الاعم منها ومما يفيد الظن فللتقسيم تقع كثيرا فتامل
وفي قوله وثانيا الى قوله وثالثا انه يمكن لقدماء اصحابنا اخذ الاحكام بطريق العلم و
التوجيه الذي ذكره مما لا ينبغي ان نتعرض لجوابه اعاذنا الله تعالى من سوء الظن بالعلماء المتقين
الذينهم اساطين الشرع وفي قوله وثالثا الى قوله ورابعا انا نسلم انه كان بين قدماء
علمائنا كتبا معتمدة معروفة مشهورة ولكن لا نسلم انهم كانوا متمكنين من استعلام احاديث
جميع الكتب ما خرج ما يحتمل ان يكون من باب الافتراء ومن باب السهو وما وقع الاستعلام و العرض
فيه لا يفيد العلم بعدم وقوع السهو ولو افاد ذلك ايضا فلا يكتفى به في جميع الاحكام الشرعية
قوله وكيف يحتمل عند عاقل الى آخره معارض بانه كيف يحتمل عاقل ان يكون عمل الشيعة كلهم في زمن
حضور الامام عليه السلام على العلم مع استحصيل الحضرة الا قليل منهم ومن حصيل الحضرة لم يكونوا
متمكنين من السؤال عن جميع ما يحتاج اليه ومع ذلك كان اولى اصحاب الحضرة في الفهم و الضبط
والوثاقة وعدمها ونقل الرواية فانه ينقل بعضهم باللفظ وبعضهم بالمعنى ومع ذلك لا يحصل
العلم بصحة الرواية سيما اذا انضم الى اسناد بل ولا الظن بها الا اذا اقترن ببعض الامارات وفي
بيان ذلك نضرب مثالا ونقول ان مثل الامام عم في زمانه مثل المجتهد العادل [illegible] وان غيبته فلو
امكن ان يقال انه يجب على جميع المكلفين الذين في زمانه الاخذ بقوله بحيث يحصل له العلم
به امكن ان يقال ان المكلفين الذين كانوا في زمانهم كانوا ياخذون بالعلم ولا [illegible] بالظن

مع الوصول الى المجتهد اسهل لانه ليس له التقية فكذا الثاني وفي قوله ورابعا الى وخامسا ان غاية ما افاد
انما هو الانتفاع بالاخبار في الجملة الا يرى انه قد طرح القدماء كثيرا من الاخبار كما يعترف به ذلك
المحدث الجزائري على المعترض يتبع العلماء المتقين الصالحين ولا يمكن وفي قوله وخامسا الى قوله
سادسا ان غاية ما افاده كلام رئيس الطائفة والشيخ المرتضى والمحقق الحلي وابن ادريس رحمهم الله
تعالى انه كان في زمن الائمة الثلثة كتبا مشهورة واما افاده كلامهم انها لم يضيع من الكتب شيئا فليس
[illegible] ولا ظاهرا كيف وقيل ان ابن ابي عمير دفنت كتبه في حال استتاره وكونه في
الحبس اربع سنين فهلكت الكتب وقيل بل تركتها في غرفة فسال عليها المطر فهلكت فحدث من
حفظه ومما يشهد على صدق الشهيد والمحقق البهائي والشيخ حسن رحمهم الله انه ضاع اكثر
كتب قدماء اصحابنا رحمهم الله بحيث لم يبق منها الا نادر وهو نادر الوجود انتهى فكيف يمكن
سادسا تمام ادعاء العلم بان قدماء الاصحاب كان بينهم كتب مشهورة وافية بتمام الاحكام وكان الكل متمكنين
من تحصيلها وانظر انه لا يدعي ذلك الا من عبر له الا ان يكون المراد بالعلم الظن فتم و في قوله الى قوله
وسابعا انا لا نسلم ان تاليف مثل الكافي ومن لا يحضره الفقيه وغيرهما لاجل ان يعمل به من يطلع
عليه من الموجودين والمعدومين لجواز ان يكون مثل تاليف المجتهدين كتب الفتوى لان
يعمل بها من يقلدهم ولو سلمنا انه ليس مثل تاليف المجتهدين فنقول انه انما هو لجمع الاخبار
المروية عن اهل العصمة حفظا عن الضياع والتلف لان ينتفع بها المكلفون بعد الرجوع الى
الاسانيد ولذا ذكروا مع الاسانيد دون الفهارست ولو سلمنا انه ليس لذلك الغرض بل انما
هو لغرض الارشاد والهداية ولاخذ معالم الدين فلا يوجب ذلك العلم بصحة جميع ما فيها
[illegible] ذلك الصحيح مثل ثقة الاسلام رحمه الله ما حصل له الوثوق والركون الى صحته
[illegible] الى الاخذ عن العلم بالصحة ولذا كان بناء المتقدمين
والمتاخرين على الاعتماد والانتخاب وعدم قبول جميع ما في الكافي ومن لا يحضره الفقيه وغيرهما

وهو اقوى شاهد على انه ليس مراده من الجمع اخذ معالم الدين منها من غير رجوع الى الاجتهاد
واقوى منه ظاهر ان بعض الائمة الثلاثة بعضهم اسند رواية بعضهم كما اتفق كيف يكون المراد ذلك
والشيخ اسس في الاستبصار والعدة قواعد للعمل بالخبر الواحد وفي قوله سابقا الى ما ثنا
الى ان ذلك ما قررنا من انه كان بين القدماء كتب معروفة مشهورة لا ينافي بل يدل عليه فانه لو كان
بينهم كتب مشهورة بحيث لا يحتاج المكلف الى الاجتهاد وترجيح بعض الاخبار على بعض لم
يجتهد الشيخ ويعمل ببعض الاخبار ويترك ما يضادها ثم قولنا الى قوله وهكذا ينبغي ان
يفهم هذا الموضع والتحصل على التوفيق انه يمكن التزام ما قاله في كلامه من انه لم يعلم احد
الاصوليين اما تخريب المذهب الى الائمة الثلاثة او القطع بان احاديث كتبهم كلها ماخوذة
من تلك الاصول المجمع على صحتها او سلمنا ما ادعاه بعد قوله ثم اقول من العلم من غير احاديث
قدمائنا الصحيحة وكثرة الاصول المجمع على صحتها والعلم تمكن قدمائنا الافاضل الاعلام من اخذ
الاحكام بطريق القطع منهم عليهم السلام وتمكنهم من استعلام حال احاديث تلك الاصول وهو
ممنوع قوله فانه قد علمت انه من الواضحات البينات الى قوله ونحن المحقق الحلي وغيرهم
ما فيه بما ذكرنا لك وهذا يدل على ان بناء المصنفين لم يكن على الاخبار الصحيحة قول الشيخ جمع م
في العدة فان قيل كيف تعملون بهذه الاخبار ونحن نعلم ان رواتها اكثرهم كما رووها رووا
اخبار الجبر والسنة وغيرها من المناكير كيف يجوز الاعتماد على ما يروونه امثال هولاء من المناكير م
قيل لهم ليس كل الثقات نقل حديث الجبر والتشبيه وغير ذلك مما ذكر في السؤال ولو صح
انه لم يدل على انه كان معتقدا لما تضمنه الخبر ولا يمتنع ان يكون انما رواه ليعلم انه لم يشذ
عنه شيء من الروايات لا لانه يعتقد ذلك ونحن لم نعتمد على مجرد نقلهم بل اعتمادنا على العمل
الصادر من جهتهم وارتفاع النزاع فيما بينهم فاما مجرد الرواية فلا حجة فيه على حال انتهى
قوله منها ان كثيرا ما يقطع الى قوله ومنها انه لم يظهر لها في حق واحد من القرائن الحالية

ومنها المقالية انه كان ثقة في الرواية عند من بلا قرائن نعم يظهر لنا من قول علماء الرجال ان الراوي الفلاني
كان ثقة وهو لا يوجب العلم بان رواته كيف والتوثيق من الظنون الاجتهادية ومن باب الشهادة
ولكن من باب الرواية ولو سلم الظهور من القرائن فهو لا يفيد العلم والقطع بل انما يفيد الظن اللهم الا ان
يقال بان مراده من العلم والقطع والظن قوله ومنها تعاضد بعضها ببعض فيه انه لا يستلزم العلم
بالصحة نعم قد يفيد الظن بها قوله ومنها نقل الثقة الورع الى قوله ومنها امكان التمكن ومنها تمسكه بكتاب
ذلك الاصل الى قوله ومنها فيه ان المراد ان كان المراد ان صاحب الكتاب الثقة عمل بالرواية
وهو متمكن من التمسك برواية صحيحة موافقة لها فهو انما يفيد الظن بتضمنها دون العلم به واولى صحيحة م
ومنها ان يكون رواية احد من الجماعة الى ومنها فيه غاية ما يفيد تلك العبارة اعني اجمعت العصابة
على تصحيح ما يصح عنه انما هو الظن بصحة ما يرويه ان كان حاكيا انه لا انما يقتضي نقل الاجماع دون
العجب انه يمنع بالاجماع لفظا ومع ذلك يقول ان رواية احد من الجماعة التي قيل في حقهم ذلك
يفيد القطع بالصحة لانه قيل في حقه ذلك وفي قولهم ذلك في حق جماعة مخصوصة دلالة على
انه ليس كل رواية ثقة صحيحة وانه لا وجه للاجماع في حق هؤلاء الجماعة وهو رد على ادعاء ذلك المحدث الجماعة
المدقق ان قول الثقة يفيد العلم قوله ومنها ان يكون راويه ثقة فيه انه لا يفيد العلم بصحتها وانها
مطابق الواقع ونفس الامر نعم يفيد صحة التمسك بقوله فان من قول الامام فخر راو انه ثقة ما هو
عند معاشر دينكم بمنزلة قول المعصوم في مقبولة عمر بن حنظلة قال سألت ابا عبد الله عن رجلين
من اصحابنا بينهما منازعة في دين او ميراث فتحاكما الى السلطان والى القضاة ايحل ذلك من تحاكم او ميراث م
اليهم في حق او باطل فانما تحاكم الى الطاغوت وما يحكم له فانما يأخذ سحتا وان كان حقا ثابتا له لانه اخذه باخذ سحته
بحكم الطاغوت وقد امر الله ان يكفر به يريدون ان يتحاكموا الى الطاغوت وقد امروا ان يكفروا به قلت
كيف يصنعان قال ينظران من كان منكم ممن قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف احكامنا
فليرضوا به حكما فاني قد جعلته عليكم حاكما الحديث قوله قلت هذا الاحتمال الى قوله فان قلت

فيه انه بعد تجويز نقل الرواية بالمعنى كما يدل عليه بعض الروايات مضافا الى العقل والعادة مثل ما رواه ثقة
الاسلام في باب رواية الكتب والحديث عن محمد بن مسلم قال قلت لابي عبد الله ع اسمع الحديث منك
فازيد وانقص قال ان كنت تريد معانيه فلا باس وعن داود بن فرقد قال قلت لابي عبد الله ع اني
اسمع الكلام منك فاريد ان ارويه كما سمعته منك فلا يجيء قال فتعمد ذلك قلت لا فقال تريد
المعاني قلت نعم قال فلا باس والعلم باختلاف الناس في فهم مراد المتكلم فان بعضهم يفهم من كلامه
ما هو مراده بعينه وبعضهم لا يفهم المراد اما للخفاء او النقص في القرينة كما يدل عليه ما رواه ثقة الاسلام
في باب اختلاف الحديث عن سليم بن قيس الهلالي قال قلت لامير المؤمنين ع اني سمعت من سلمان
والمقداد وابي ذر شيئا من تفسير القرآن واحاديث النبي ص غير ما في ايدي الناس ثم سمعت منك
تصديق ما سمعت منهم ورايت في ايدي الناس اشياء من تفسير القرآن ومن الاحاديث عن نبي عن م
الله وانتم تخالفونهم فيها وتزعمون ان ذلك كله باطل افترى الناس يكذبون على رسول الله ص
متعمدين ويفسرون القرآن بآرائهم قال فاقبل علي فقال قد سالت فافهم الجواب ان في ايدي
الناس حقا وباطلا وصدقا وكذبا وناسخا ومنسوخا وعاما وخاصا ومحكما ومتشابها وحفظا ووهما
وقد كذب على رسول الله في عهده حتى قام خطيبا فقال ايها الناس قد كثرت علي الكذابة فمن
كذب علي متعمدا فليتبوا مقعده من النار ثم كذب عليه من بعده وانما اتاكم الحديث من اربعة
ليس لهم خامس رجل منافق يظهر الايمان متصنع بالاسلام لا يتاثم ولا يتحرج ان يكذب على
رسول الله ص متعمدا فلو علم الناس انه منافق كذاب لم يقبلوا منه ولم يصدقوه ولكنهم قالوا
هذا قد صحب رسول الله ورآه وسمع منه واخذ عنه وهم لا يعرفون حاله وقد اخبر الله
عن المنافقين ووصفهم بما وصفهم فقال الله اذا رايتهم تعجبك اجسامهم وان يقولوا تسمع تقربوا
لقولهم ثم بقوا بعده فتقربوا الى ائمة الضلال والدعاة الى النار بالزور والكذب و
البهتان فولوهم الاعمال وحملوهم على رقاب الناس واكلوا بهم الدنيا وانما الناس مع الملوك

والدنيا الا من عصم

الا من عصم الله فهذا احد الاربعة ورجل سمع من رسول الله شيئا لم يحفظه على وجهه ووهم فيه ولم
يتعمد كذبا فهو في يده يقول به ويعمل به ويرويه ويقول انا سمعته من رسول الله فلو علم المسلمون
انه وهم لم يقبلوه ولو علم هو انه وهم لرفضه ورجل ثالث سمع من رسول الله ص شيئا امر به ثم نهى
عنه وهو لا يعلم او سمعه ينهى عن شيء ثم امر به وهو لا يعلم فحفظ منسوخه ولم يحفظ الناسخ فلو
علم انه منسوخ لرفضه ولو علم المسلمون اذ سمعوا منه انه منسوخ لرفضوه وآخر رابع لم يكذب على
رسول الله مبغض من الكذاب خوفا من الله وتعظيما لرسوله لم ينسه بل حفظ ما سمع على وجهه
فجاء به كما سمع لم يزد فيه ولم ينقص منه وعلم الناسخ من المنسوخ فعمل بالناسخ ورفض المنسوخ
فان امر النبي ص مثل القرآن ناسخ ومنسوخ وخاص وعام ومحكم ومتشابه قد كان يكون من رسول
الله ص الكلام له وجهان وكلام عام وكلام خاص مثل القرآن وقال الله عز وجل ما آتاكم الرسول
فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا فيشتبه على من لم يعرف ولم يدر ما عنى الله به ورسوله وليس كل
اصحاب رسول الله كان يسال عن الشيء فيفهم وكان منهم من يساله ولا يستفهمه حتى ان كانوا
ليحبون ان يجيء الاعرابي والطاري فيسال رسول الله حتى يسمعوا وقد كنت ادخل على
فخليني م رسول الله كل يوم دخلة وكل ليلة دخلة معه حيث دار وقد علم اصحاب رسول الله ص انه
لم يصنع ذلك باحد من الناس غيري الحديث ومثله في نهج البلاغة بان المعهود
كالطيبي لا فناء ولا يحصل العلم بان ما رواه الراوي صحيح سيما اذا تعددت الوسائط
ولو سلم انه يفيد مع احتمال السهو تارة بتعاضد الاخبار بعضها ببعض وتاره بعدالة حفظه
ثقات في الجواب والسؤال الى آخر ما مر بانا لا نسلم حصول العلم بتلك الامارات ولو
سلمنا في الجملة فلا نسلم وجود تلك الامارات في جميع الروايات بل ولا في اكثرها بل ولا في نصفها
فالامر كما ولا باس ان نزيد هنا ما افاده شيخنا المحقق البهبهاني ره في الفائدة السادسة من الفوائد
الحائرية وهو هذا قد يتوهم بعض توهم جواز العمل بالظن في نفس الاحكام في موضوعها مط

واخرى بجوازها فيها الكل وذهب الاخباريون الى جوازه في بعض الاحكام الشرعية التي ليست
بمنزلة بدون الاحكام ومهمة العبادات والمجتهدون الى عدم جوازه مطلقا الا على المجتهد الحي المستجمع لشرائط
الفتوى والمقلد له في المسائل الاجتهادية ويدل على بطلان التوهم الاول ما مر في الفائدة الرابعة من ان
المعتبر اصطلاح الشرع لا اصطلاحنا الان واصطلاحنا منه ما يعلم انه اصطلاح الشرع ومنه ما يظن
منها وفهمته ومنها ما يظن انه ليس اصطلاحه ومنه ما يجزم … ليس الا الاولين والاول وان كان
قطعيا الا انه ربما كان قرائن حالية او مقالية على ان المراد منه المجاز ثم كيف نقل اخبارنا بالظهر دخل م
المراد منه بملاحظة الامر فيمكن ان يكون ما لم يظهر لنا … لكن لم يصل الينا … في ما ذهب
كتب الشيعة او وصل الينا ولكن لم نطلع على روايته او على كتابه او اطلعنا لكن لم نتفطن بها
لدلالته وانا كثيرا ما الاحظ الحديث او كلام العلماء او كلام غيرهم ولا افهم منه امرا افهمه بعد
الملاحظة الثانية او الثالثة وهكذا تتجدد … التعمق فيه وربما يظهر علينا في المرة الثانية
او الثالثة خلاف ما فهمناه وضده ونقيضه وربما نفهم في الثالثة خلاف ما فهمناه في الثانية
وهكذا انقل عن المحقق مولانا … الشيرواني انه قرأ … الكافي … عشرين مرة وفي كل مرتبة شرح
فهمت ان المرتبة السابقة ما فهمته كما هو … اشير الى ما ذكرنا ان كثيرا من الايات والاخبار وما فيهما
معركة للاراء بين العلماء بل ربما يفهم واحد منهم ضد ما فهمه الاخر مع جودة فهم الكل واستقامة
سليقتهم واتفهم القرائن الظنية والدلالات ايضا غالبا وايضا ربما سقط من الرواية شيء او وقع تصحيف
او تحريف او زيادة او تقديم او تاخير او غير ذلك بل وقعت في كثير من اخبارنا كما لا يخفى على
المطلع واتفهم احاديثنا لم يكن في الاصول هكذا بل تقطعت تقطيعا كثيرا وهذا يوجب التغيير وقد
وجدنا من الشيخ انه قطع بعض الاحاديث من الكافي تخيل الحكم من حجيته وايضا كثيرا ما كان فتغير م
الرواة ينقلون بالمعنى فلعل في النقل بالمعنى … تحقيق التفاوت فانا … كثيرا
من اهل الفهم لا بغير مراد ما يجاهد تؤدي … مطلوبنا من دون ان يتحقق اصلا القطع انهم افادوا اتفاقا م

بغير مراد المعصوم

ما يقول المعصوم من دون تحقق تفاوت فيحتاج الى اصالة عدم التغيير وغيرهما من الظنون ومن الجملة الاصول
التي يتمسك بها ظنية مثل اصل العدم وغيره والقرائن ظنية الدلالة بلا شبهة والاجماع المنقول
بخبر الواحد ظني والاجماع القطعي بغير ضميمة امر ظني مثل الاجماع واقع على وجوب الركوع لكن واجبا لا ينفع م
وشرائطه ومفسداته وانه يجب على المجمع عليه كلها ظنية لاستنادها الى الظنيات ومثل القران و لا يجب ان يزيد م
الاجماع والخبر المتواتر … نادرة فاما الخبر الواحد فظني سندا او متنا او دلالة وتعارضا اذ قلما تحقق
منه بغير معارضة خبر او اية او اجماع ظني او غيره لانه قلما ينتهي الى … يتعارضه الاخر القطع واما …
متنه ودلالته فقد عرفت … زائد عليه واما ظنية السند فلانه وصل الينا في سلسلة
جماعة متعددة لم يعلم عدالتهم فضلا عن العصمة بل حصل لنا الظن بعدالة جمع منهم لكن بقول
عدالة القدماء ومع ذلك يحتاج في تعيين المشترك وترجيح التعديل ورفع الطعن منهم الى
ظنون اخرى وربما كان قد … جليل منهم من طعن واتفهم ربما وقع في السند سقط او تبديل او
غير ذلك كما وجدنا كثيرا … في الباقي من ذلك لتطرق احتمال ما مع ان الاحتمال في نفسه
موجود فيحتاج الى الاصول الظنية على انه تقدير القطع بالعدالة فليسوا اعلى شأنا من الكليني
والصدوق والمفيد واضرابهم وقد وجدنا منهم الغفلة والاشتباه كثيرا كما لا يخفى على
المتتبع والعجب من هذا ان هؤلاء المتوهمين يتوقون الاجماع فقها … لجواز اجتماعهم
الخطاء ومع ذلك يدعون حصول القطع لهم من قول واحد منهم ان حديث … او ان
ذلك الحديث من المعصوم قطعا بل يجوز عمله به … يدعون ذلك بل … انه عمل به … يدعون م
… هؤلاء العظام مع … كل منهم بالاخر ونهاية معرفته بل ربما عاشره وصاحبه
… كل منهم حديث الاخر ولا ينقلونها التحقيقه نفسه ولا يحصل كتابه ثمه لها الكتاب
الاخر بل … كتابا … مغاير الكتاب الاخر ويقول … الحجة عندي بل وكثيرا ما يطعن
على حديث الاخر بل وربما يصرح بانه موضوع كما … في الرسالة مع ذلك كيف يحصل

لنا العلم بقطعية احاديث كل واحد منهم مع شدة المخالفة بينهم وكل واحد منهم بينها على الخطاء
الاخر وايضا الشيخ ره صرح في العدة واول الاستبصار بانه يعتمد على الاحاديث الظنية ويقوى
بها ويدعي ان الشيعة كانوا يعتمدون عليها والصدوق صرح بانه يصحح الحديث بحكم تصحيح شيخه ابن
الوليد ومعلوم قطعا ان مجرد تصحيحه لا يجعل الحديث قطعيا وظهر ايضا من غير واحد من كلامه
ان مراده من العلم علم العمل لا الصدور كما اشرنا اليه في الرسالة وايضا يحصل من تتبع الرجال القطع
بان القدماء كانوا يعملون باحاديث الثقات مع ان قول الثقة لا يفيد الا الظن وايضا الشيخ والصدوق
وغيرهما كثيرا ما قدحوا في دليلهم بانها مرسلة وامثال هذا ومع عدم قدحهم كيف يحصل
القطع بانه من المعصوم ومما ذكرنا ظهر فساد ما ادعوه من ان احاديثنا ماخوذة من الاصول القطعية ويكون
قطعية لانه اذا كان المشايخ القدماء الذين قربوا العهد والاخرين في الحديث الخبيرون المطلعون
المصطلحون في الرواية ما كان يحصل لهم القطع من الجهة التي ادعوها في ذلك الزمان فكيف يحصل
لنا الان مع انهم هم الوسائط وهم الناقلون والاحاديث خرجت منهم ولولا نعلم لنا ما كنا
ندري ان الحديث ماذا وان له اصلا ام لا وان علمنا على سبيل الاجمال انه ورد باحاديث
عن الائمة كما ورد عن الرسول ص وعن الانبياء السابقة وضبطها الشيعة في اصولهم ولكن نعلم يقينا
ان كثيرا ما كانوا يكذبون على الائمة عليهم السلم وورد الينا بالاخبار المتواترة بل ورد بالحديث
الصحيح ان المغيرة بن سعيد كان يدس في كتب اصحاب الائمة ع احاديث لم يحدثوا بها وكذا
ابو الخطاب وورد في الاحتجاج ان من اسباب اختلاف الاحاديث عن اهل البيت عليهم السلم
الكذب والافتراء عليهم وورد ايضا انه كثيرا ما يفترون وهم اذ نسيانا او خطاء وذكرنا بعضها في
الرسالة وايضا نجزم ان القدماء كثيرا ما كان ثابتهم مختلفة متضادة اليهم هذا من بعد الجزء الذي
ماكتبناه في الرسالة وايضا نقطع بان طريقتهم انهم كانوا ينقدون الاحاديث ويختبرون وما كان ينقد
على رايه وايضا الظن حاصل بان الرواة ايضا كانوا يعملون باخبار الاحاد سيما مع فقد دعوى

ان كان تعهد على الظن كما اشرنا اليه بعضها في رسالة والعمل بالظن ... [illegible]

والمامرون

الشيخ الاجماع عليه وبالجملة ما ذكرها اضعاف ما ذكرنا صار سبب العمل القدماء مثل الشيخ والصدوق وامثالهما
على الظنون وصدور كل واحد منهم ما صدر بالقياس الى احاديث الاخر وذكرنا في الرسالة ان كثيرا من
الامور لكانت خفية عليهم وما كانت ظاهرة عليهم وكثيرا ما كانوا يحصلون الطريق اليها من جهة اخبار الاحاد
والتقية وكيفية النسخ وغيرها مما يدل على ان على تقدير القطع بانهم ادعوا القطع لا يجب ان يكون
قطعهم مطابقا للواقع فربما اخطاوا وهو ظاهر وبالجملة بسطنا الكلام في المقام في غاية البسط في
الرسالة واجبنا عن الكل واظهرنا ساير الكثيرة الى حد وادلة الظنية يجب التعارض في الاخبار
الواردة في علاج التعارض بين الاخبار في غاية التعارض ولا يمكن الجمع والترجيح بينها الا بالظنون
الاجتهادية وهو واضح وستذكر اشارة اليه وما ذكر ظهر فساد قوله الاخبارين حصر فائدة الى ان　مختار
عدم تجويزهم الظن ان كان من الاجماع الدال على المنع منه فهو حجة لتجويزهم العمل بالظن مكررا في التوحيد
وان كان بتجويزهم ذلك من جهة ان عدم العلم يلزم منه سد باب اثبات الاحكام ففيه انه على هذا لم
يفرقون بين نفس الاحكام وموضوعها ولم يشددون النكير على المجتهد ويجرون عليه الاجتهاد و　الفتى
يرونه الى الفضيح مع انكم تدرون انه اعلم منكم وتبصر اريد ويدرون انه صادق في عدم حصول
العلم له وايضا لا يدعون ان الظن في الموضوع علم شرعي لا الظن كما يدعون في نفس الحكم فتدبر انتهى
كلامه اعلى الله مقامه قوله ولا يجوز ذلك في اكثر كلام الله ولا في اكثر كلام الرسول لظهور منه ان
الخصوص بهم اكثر القران واكثر كلام الرسول ص انما الائمة الطاهرين صلوات الله عليهم اجمعين
ومنافى الاخبار الواردة في رد الحديث على القران والسنة وقد دونه طائفة منها قبة الاسلام ره
في باب الاخذ بالسنة وشواهد الكتاب مثل رواية السكوني عن ابي عبد الله ع قال قال
رسول الله ص ان على كل حق حقيقة وعلى كل صواب نورا فما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف كتاب
الله فدعوه ورواية ابن ابي يعفور قال سالت ابا عبد الله ع عن اختلاف الحديث يرويه من
يثق به ومنهم من لا يثق به قال اذا ورد عليكم حديث فوجدتم له شاهدا من كتاب الله او من قول

رسول الله صلعم والا فالذي جائكم به اولى به وينبغي ان لا ينفع الاستدلال بالقران وكلام النبي صلعم الى
قوله فان قلت نفي احتمال التحريم يندفع الى قوله هكذا ينبغي ان تحقق هذه المواضع فيه انه يجوز
ان يريد الحكيم باللفظ المحتمل خلاف ظاهره لمصلحة لا اعلم المصلحة ولم يعلم عدم جوازه فانما يكون
ذلك بالنسبة الى المخاطب واما ان ما وصل الينا من الاخبار لما احاطت به الاعلام المخاطب ع
دون نصب قرينة على ارادة خلاف ظاهره لا ينتج الا بانسداد الحصول الظنية وكانه يشير بذلك
في الفصل الثامن فليجب بجواب اخر حيث فيه السؤال الثاني انه لا يسمع الاخبار بين على العمل
بالظن المتعلق بنفس احكامه تعم او ينفيها وذلك لان الحديث وان كان صحيحا باصطلاحهم وهو المقطوع
به وروده عن اهل الذكر عليهم السلم ويحتمل التقية وقد يكون دلالته ظنية وعلى التقديرين لا يحصل
القطع وجوابه ان يقال اكثر احاديث اصحابنا المدونة في كتبنا صارت دلالتها قطعية بمعونة القراين
الحالية او المقالية وانواع القراين كثيرة من جملتها ان الحكيم في مقام البيان والتفهيم لا يتكلم بكلام
يريد به خلاف ظاهره سيما من اجتمعت فيه نهاية الحكمة مع العصمة وقد مر زيادة توضيح لذلك
في كلام سابق ومن جملتها تعاضد الاخبار بعضها ببعض ومن جملتها ايراد بعض الاحاديث
من جملتها قرينة السؤال والجواب والدلالة التي لم تصر قطعية بمعونة القراين لا توجب الحكم غاية
ما انما توجب التوقف واما احتمال التقية فغير ضائر فيما حققناه لما سبق من ان انهم الحكم يكفي احد القطعيين
وان مناط العمل القطع بان الحكم عنهم عليهم السلم لا الظن بانه حكم الله في الواقع ومما يدل على
الفرق بين الجهتين ما ذكره الفاضل الشيخ حسن بن الشهيد الثاني رحمهما الله تعالى في كتاب
المعالم حيث قال في مقام الرد على ابن غسان في جواز العمل بخبر الواحد بانه يفيد الظن وذلك
معتبر لما اعتبر الشارع شهادة العدلين لافادتها الظن فهو ليس الحكم في الشهادة منوطا بالظن
بل بشهادة العدلين فينتفي بانتفائها فهو كما اشار اليه السيد المرتضى رضي الله عنه في نحو
الاسباب والشروط الشرعية كزوال الشمس وطلوع الفجر بالنسبة الى الاحكام المتعلقة بها

قارح م


محل النزاع فان المفروض

محل النزاع فان المفروض فيه كون التكليف منوطا بالظن انتهى كلامه اعلى الله مقامه ولنذكر
مثالا فنقول عند من يعمل بالدلالات الظنية والاجتهادات الظنية المجوزة في الحديث الوارد
من احتلم في احد المسجدين الاقتصار باطلاق لفظه تاو وتقييده بحسب القراين الحالية بغالب
الاحوال ونحو ذلك يجب اختلاف آراء المجتهدين فكل مجتهد على مقتضى ظنه من ترجيح احد
الاحتمالين على الاخر وعند الاخباريين المتمسكين بالتوقف او اليقين بفحوى الاقتصار بالقدر
الذي دلالة لفظه قطعية يجب التوقف عن الفتوى والعمل في القدر الذي يدل عليه فعلى قول
من رجح من اهل الاجتهاد جانب اطلاق اللفظ يجب التيمم ولو كان زمان الغسل او مساويا
لزمان التيمم ولم يحتج فيه الى ازالة النجاسة في المسجد بان يكون نائما في المسجد الحرام مثلا
فيحتلم فيدخل السيل فيه فيقوم من النوم وهو واقع خوف السيل وعلى قول من رجح القرينة
يجب الغسل في الصورة المفروضة ويحرم التيمم وعلى قول من ساوى الاحتمالين في نظره يجب
التوقف عند بعض والحكم بالتخيير عند بعض وعلى طريقة الاخباريين يجب التوقف عن تعيين
احد الاحتمالين لو لم يكن دلالة من خارج تعيين احدهما او مصداق التوقف في المواضع
الاتيان بفعل وجودي مع الاحتياط في نيته او مع ترديد ما لا طلاق واحد مع
ذكر الاحتياط في نيته ونقل الكل واحد كما يجيء تحقيقه في كلام سابق ان شاء الله تعالى ومما يخفى فيه
من قبيل الثاني لانا نعلم اشتغال الذمة باحد الفعلين الوجوديين ولا نعلمه بعينه فلا
ان يبرئه بالجمع بينهما احتياطا بما اذا علمنا الفعل الواجب بعينه فان قلت كيف يكون بينهما
فيسد القربة المطلقة في العبادة كما فيه ولو ترك التاسي من ذلك المقام فلم يقصد الوجوب المطلق
في كل واحد منهما ما ادى من المطلق ما يعم الواجب بالاصالة والواجب من باب المقدمة
ولا قائل ان يقول قد علمنا جواز الغسل بل وجوبه من جهة وجوب الاحتياط ومن المعلوم ان الامر بالشيء لا يستلزم النهي
اجزاء الغسل من التيمم فاذا اغتسل سقط عنه التيمم اذا اخطر بباله السكنات المقدمات عن اضداده الوجودية المعلوم م

نص ترجيح

افل م

جانب م

بعض المواضع ترك الافعال
الوجودية وفي بعض المواضع
الجمع بين الفعلين الوجوديين
وفي بعض م م

فاذا تحير الفقيه في وجوب صلاة الجمعة عليه في زمن الغيبة وجوبا مشابها في وجوب صلاة الظهر بدلها
يجب عليه التوقف عن تعيين احد الوجهين كما هو مقتضى الاحاديث او يصدق ان هذا التوقف يجب
ظاهر النظر ان يصح الجمع بين الفعلين الوجوبين اعني صلاة الجمعة وصلاة الظهر كما مر ولا تاسكم انتفاء
الذمة باحديهما لا بعينها بعينها ونعم ان الاحتياط ليس مسقطا للوجوب بما فعلنا ان حرمة الجمع
بينهما تختص اذا علمنا ما هو الواجب بعينه على ان القاعدة الشريفة المتقدمة اعني قولهم عليهم السلام
اذا اصبتم بمثل هذا فلا تدرون فعليكم بالاحتياط حتى تسئلوا وتعلموا ومن حديث الصلاة في السماء
المغيم لوجوب الاحتياط بان يصلي اربع صلوات الى اربع جهات ونظائرها يقتضي وجوب الاحتياط
بالجمع بين الفعلين الوجوبين في هذين الصنفين واشباههما انتهى والجواب المذكور مبني على ابطال واشباههما
وجوب التوقف حال الاحتياط حتى فيما ورد فيه نص صحيح ظني الدلالة والحق المحدث الفاضل ابطال
ذلك بالدليل القطعي فانه ان ثبت نفيه بالايات الدالة على النهي عن اتباع الظن مثل قوله تعالى
ولا تقف ما ليس لك به علم فان الظن لا يغني من الحق شيئا وتفسيرا ودلالة في مذهبه من ان اكثر الايات
والاخبار النبوية مختص من فهمها باهل العصمة صلوات الله عليهم اجمعين وثانيا ان يعتمد ان
الدليل على حجية ظواهر الايات والاخبار كما هو مذهب المجتهدين يلزم تخصيص الايات المذكورة بما
الحاصل للناس بالاجتهاد فيسقط من الحجية وثالثا ان غاية ما افادت الايات انما هو الظن بعدم الظني
حجية الظن وابطال حجية الظن بالدليل الظني باطل لانه يستدعي ويستلزم وجودها عدمها
بل يستند في ذلك الى الدليل الظني على تقدير صحته ابطال نفسه ولا يستلزم صحة ابطاله حجية ظواهر
قلت ان الدليل العقلي القطعي قائم على ان المراد بالايات المذكورة انما هو ظاهرها وان الحكيم في مقام
البيان والتفهيم لا يتكلم بكلام يريد به خلاف ظاهره لانه قبيح قلت ان هذا مستند لا يثبت قبيح م
ما قاله في الفصل الثاني في بيان انحصار مدرك ما ليس من ضروريات الدين من المسائل الشرعية
اصلية كانت او فرعية في السماع عن الصادقين عليهم السلام وهو ذكره والدليل التاسع مبني

ع دفتر الثانية

تنبيهات

على وفق شريعة بخلاف لما نحن فيه والتحقيق ان العلوم النظرية قسمان قسم ينتهي الى مادة هي
قريبة الى الاحساس ومن هذا القسم علم الهندسة والحساب وهذا القسم لا يقع فيه الاختلاف
بين العلماء والخطأ في نتائج الافكار والسبب في ذلك ان الخطأ في الفكر اما من جهة الصورة او من
جهة المادة والخطأ من جهة الصورة لا يقع بين العلماء لكمال فطانتهم بالقواعد المنطقية وهي عاصمة لانهم م
عن الخطأ من جهة الصورة والخطأ من جهة المادة لا يتصور في هذه العلوم لقرب مادة المواد
فيها الى الاحساس وقسم ينتهي الى مادة هي بعيدة عن الاحساس ومن هذا القسم الحكمة الالهية و
الطبيعية وعلم الكلام وعلم اصول الفقه والمسائل النظرية الفقهية ومن ثم وقع الاختلاف و
التشاجر بين الفلاسفة في الحكمة الالهية والطبيعية وبين علماء الاسلام في اصول الفقه و
المسائل الفقهية وعلم الكلام من غير فيصل والسبب في ذلك ان القواعد المنطقية انما هي فيصل م هو هي
عاصمة عن الخطأ من جهة الصورة لا من جهة المادة اذ اقصى ما يستفاد من المنطق في باب
مواد الاقيسة تقسيم المواد على وجه كلي الى اقسام وليست في المنطق قاعدة بها يعلم ان كل
مادة مخصوصة داخلة في اي قسم من تلك الاقسام بل من المعلوم عند اولي الالباب امتناع وضع
قاعدة تتكفل بذلك ومما يوضح ما ذكرناه من جهة النقل الاحاديث المتواترة معنى الناطقة بان تتكفل م
الله اخذ ميثاق وجعل صنفا من الحق الباطل وصنفا ثم اخرجهما الى الناس ثم بعث الانبياء ليعرفوا من الباطل فجعلهما
ذلك وجعل الانبياء قبل الاوصياء ليعلم الناس من يفضل الله ومن يختص ولو كان الحق على
حدة والباطل على حدة كل واحد منهما قائم بشانه ما احتاج الناس الى نبي ولا وصي ولكن الله خلطهما
وجعل تفريقهما الى الانبياء والائمة من عباده ومما يوضحه من جهة العقل ما في شرح العضدي للمختصر
الحاجبي حيث قال في مقام ذكر العرض وبيان القطعية منها المشاهدات الباطنة وهي ما لا يفتقر
الى عقل كالجوع والالم ومنها الاوليات وهي ما يحصل بمجرد العقل كعلمك بوجودك وان النقيضين
يصدق احدهما ومنها المحسوسات وهي ما يحصل بالحس ومنها التجربيات وهي ما يحصل بالتكرار

كاسهال السقمونيا والاسكار للسكر ومنها المتواترات وهي ما يحصل باخبار تواتر كبغداد ومكة ود
حيث قال في مقام ذكر الضروريات القطعية انها انواع الحدسيات كما نشاهد من نور القمر يزداد
وينقص بقربه وبعده من الشمس فنعلم انه مستفاد منها والمشهورات كحسن الصدق والعدل وقبح
الكذب والظلم وكالتجربيات الناقصة وكالحدسيات الناقصة والوهميات ما يحكم بجريه الفطرة
بدون نظر العقل انه من الاوليات مثل كل موجود متحيز والمسلمات ما يتسلمه الناظر من غيره و
حيث قال في مقام ذكر اصناف الخطاء في مادة البرهان الثالث الاعتقادات والحدسيات و
التجربيات الناقصة والظنيات والوهميات مما ليس بقطعي كالقطعي واجراؤها مجراها وذلك
كثير وحيث قال في مبحث الاجماع ان اجماع الفلاسفة على قدم العالم عن نظر عقلي وتعارض الشبه
واشتباه الصحيح بالفاسد فيه كثير واما في الشرعيات فالفرق بين القاطع والظني يشتبه على
اهل المعرفة والتمييز انتهى كلامه وانا اقول الحق انه لا فرق في ذلك بين العقليات والشرعيات و ان هذا ٢
على ما شاهده من كثرة الاختلافات الواقعة بين اهل الشرع في الاصولين وفي الفروع الفقهية
ومن الموضحات لما ذكرناه من انه ليس في المنطق قانون يعصم عن الخطاء في مادة الفكر ان المشائيين
ادعوا البداهة في ان تفريق ماء كوز الى كوزين اعدام لشخصه واحداث لشخصين اخرين وعلى هذه
المقدمة بنوا اثبات الهيولى والاشراقيين ادعوا البداهة في انه ليس اعداما للشخص الاول وفي ان التشخص
الاول باق وانما انعدم صفة من صفاته وهو الاتصال ومن الموضحات لما ذكرناه انه لو كان المنطق
عاصما عن الخطاء من جهة المادة لم يقع بين فحول العلماء العارفين بالمنطق اختلاف ولم يقع
غلط في الحكمة الالهية وفي الحكمة الطبيعية وفي علم الكلام وعلم اصول الفقه كما لم يقع ٢ في علم الهندسة
اذا عرفت ما مهدناه من الدقيقة الشريفة فنقول ان تمسكنا بكلامهم عليهم السلام فقد عصمنا من الخطاء وان تمسكنا
بغيرهم لم نعصم ومن المعلوم ان العصمة عن الخطاء امر مطلوب مرغوب فيه شرعا وعقلا الا ترى ان
الامامية استدلوا على وجوب عصمة الامام بانه لولا العصمة للزم امره تعالى عباده باتباع الخطاء

على ذلك الم

في علم الحساب صح

وذلك الامر محال

وذلك الامر محال لانه قبيح وانت اذا تاملت في هذا الدليل علمت ان مقتضاه انه لا يجوز الاعتماد
على الدليل الظني في احكامه تعالى اصلا سواء كان ظني الدلالة او ظني المتن او ظنيهما والعجب كل العجب
ان جماعة من الافاضل القائلين بحجية هذا الدليل وانهم قائلين بجواز العمل بالدليل الظني ومن جملتهم
علامتنا في كتابيه لم يتفطنوا لذلك في قضية اذا لم يكن العدول عن حجيته فلا غرو ان يرتاب بل انما
يناسب طريقتنا معاشر الاصوليين بل ولا يناسب مذهب من اختصاص الائمة بفهم القران بل
ولا يناسب وجوب التوقف والاحتياط فيما كان ظني الدلالة فانه على ان الدليل يلزم الاقتصار
نظام ظني الدلالة ثم نقول يتوجه عليه انه لو لم يجد الادلة العقلية يلزم سد باب اثبات النبوة
والامامة بالدليل العقلي وانكار بعض البديهيات وكلاهما باطلان ثم نقول الحل ان البرهان الصحيح وهو
الى المطلوب بالبديهة ثم يجب على المستدل استفراغ الوسع في ان ينتهي مقدماته وبيانه الى
البديهيات والمجاهدة فيه فلو اخطأ بعد ذلك كان معذورا فان قلت كيف يكون بعد استفراغ
الوسع والمجاهدة مخطئا وقد قال الله سبحانه والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا قلت انه
لا يدل على ان كل من جاهد في الوصول الى المطلوب يهديه الله سبحانه سبيل ذلك المطلوب ولا يدل
ان لا خطاء المجتهد في الفرعيات اذا استفرغ وسعه وجاهد في تحصيل الواقع وهو باطل ثم ان
تمسك فيه بالاخبار الواردة عن الائمة الطاهرين عليهم السلام ففيه ان الاخبار الواردة عنهم
عليهم السلام في التوقف في الاخبار لا يدل على وجوب التوقف والاحتياط بل انما يدل على
استحبابهما ولو سلمنا دلالته عليه فانما تدل عليه الدلالة الظنية دون الدلالة القطعية ولو سلمنا
دلالتها عليه بالدلالة القطعية نمنع دخول ظني الدلالة بالامارات الظنية في الشبهة عند معلوم
وما تمسك فيه بقوله عليه السلام انما الامور ثلثة امر بين رشده فيتبع وامر بين غيه فيجتنب وشبهات
بين ذلك فمن ترك الشبهات نجى من المحرمات ومن اخذ بالشبهات ارتكب المحرمات وهلك
من حيث لا يعلم فدلالته على المدعى ممنوعة ولو سلم الدلالة فغاية ما افاده انما هو الظن و

والصحيح سفر انتهى منه

خبر من الاخبار الاحاد على بطلان القطعيات ومن جملة الاخبار م

بالظن الحاصل من الاخبار في المقام اي مما ذكره جمع من الاصوليين وسلمنا صحة ذلك منه لا
يجدي ذلك المحدث المدقق ثم ربع ذلك معارض بالاخبار الدالة على الرجوع الى الاصل مثل
ما رواه الصدوق في الفقيه في باب جواز القنوت بالفارسية عن الصادق ع كل شيء مطلق حتى يرد
فيه نهي فاما ما ينفي وجوب الاحتياط والجمع فيما يجب تحصيل القطع بوجوبها التوقف والاحتياط
فلا يجوز حوله ذلك فظنه ظاهرا فتم ولو سلمت فيه بالدليل العقلي من انه يقبح العقل الاقدام
على ما لا يأمن فيه من الخطا والضرر فيه ضعيفه ان القول بوجوب التوقف والاحتياط اقدام ما
لا يؤمن فيه من الخطاء والضرر سيما عند ملاحظة نفي الشارع المقدس العسر والحرج فيما حصل الظن
بمراد الشارع المقدس وكان طريق العلم بالمكلف به مسدودا ولم يكن مستندا الى تقصير المكلف
ثم قوله ولا يجري ذلك في اكثر كلام ائمة الائمة في اكثر كلام الرسول يظهر منه ان المحصور من فهم
اكثر القرآن واكثر كلام الرسول انما هو الائمة الطاهرين صلوات الله عليهم اجمعين هو وان
كان ظاهر بعض الاخبار مثل خبر سليم ابن قيس الهلالي المتقدم من امير المؤمنين عليه السلم وكلامه
في نهج البلاغة وغيرهما الا انه ينافي الاخبار الواردة في رد الحديث على القرآن والسنة وقد
ورد عنهما انه لا اسلام [illegible] في باب الاخذ بالسنة وشواهد الكتاب مثل رواية السكوني
عن ابي عبد الله ع قال قال رسول الله ان على كل حق حقيقة وعلى كل صواب نورا فما وافق كتاب الله
فخذوه وما خالف كتاب الله فدعوه ورواية ابن ابي يعفور قال سألت ابا عبد الله ع
عن اختلاف الحديث يرويه من يثق به ومنهم من لا يثق به قال اذا ورد
عليكم حديث فوجدتم له شاهدا من كتاب الله او من قول رسول الله ص والا فالذي جاءكم
به اولى به وقول علي ع في بعض خطب نهج البلاغة والصلوة على نبيه الذي ارسله بالقرآن
ليكون للعالمين نذيرا وانزل عليه القرآن ليكون الى الحق هاديا وبرحمته بشيرا فالقرآن
امر زاجر وصامت ناطق حجة الله على خلقه اخذ عليهم ميثاقه وقوله فيه ايضا كتاب الله

بين اظهركم ناطق لا يعيا لسانه وبيت لا تهدم اركانه وعز لا تهزم اعوانه وقوله
ع الم اعمل فيكم بالثقل الاكبر وانزل فيكم بالثقل الاصغر وقوله ع فبعث محمدا بالحق
ليخرج عباده من عبادة الاوثان الى عبادته ومن طاعة الشيطان الى طاعته بقرآن قد بينه
واحكمه ليعلم العباد ربهم اذ جهلوه وليقروا به بعد اذ جحدوه وليثبتوه بعد اذ انكروه فتجلى سبحانه
لهم في كتابه من غير ان يكونوا رأوه بما اراهم من قدرته وقوله ع فاجتمع القوم على الفرقة
وافترقوا عن الجماعة فانهم ائمة الكتاب وليس الكتاب امامهم فلم يبق منه الا اسمه ومن زبره
الى غير ذلك من كلام [illegible] الذي يدل على عدم اختصاص الائمة عليهم السلم واشتراك الائمة
صلوات الله عليهم اجمعين بالكتاب القرآن وقول الرسول ص على ما ادعوه والقطا ان يجوز
المستدل بالقرآن وكذلك بقول الرسول احاجي لذا معه من علم التفسير وقد صنف
فيه جماعة من اصحابنا مثل علي بن ابرهيم والشيخ ابي الفتوح الرازي والشيخ الطبرسي و
الشيخ [illegible] المحقق المقدس الاردبيلي رحمهم الله والف السيد المرتضى رضي الله عنه كتابا في بيان
الناسخ والمنسوخ وهو ينافي ايضا القول بان اعجاز القرآن لفصاحته كما هو المشهور ظاهرا
وان كان العلم بالفصاحة يتوقف على فهمه فان ما لا يفهمه كيف يمكن الحكم بفصاحته فان المعتبر في فصاحة
الكلام من مطابقته لمقتضى الحال والعلم بالمطابقة لا يحصل بدون فهم المعنى وقد يستدل على عدم
اختصاص فهم القرآن بالائمة الطاهرين عليهم السلم بالايات مثل قوله تعالى في سورة الشعراء
انه لتنزيل رب العالمين نزل به الروح الامين على قلبك لتكون من المنذرين بلسان عربي
مبين وقوله تعالى طس تلك ايات القرآن وكتاب مبين وقوله تعالى في سورة الاحقاف وهذا
كتاب مصدق لسانا عربيا لينذر الذين ظلموا وبشرى للمحسنين وغيرها من الايات وقوله
ص اني تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي وهو لا يصح على مذهب ذلك المحدث المدقق المنكر
لفهم الرعية كلام الله تعالى وكلام رسوله ص ويمكن ان يستدل على فساد مذهبه بانه يستلزم عدم

جواز الاستدلال بالكتاب وقول الرسول على امامة امير المؤمنين ع واولاده الى المهدي ع لاستدلال على
ذلك المطلب بقول الله سبحانه وقول رسوله صلى الله عليه وآله فلا يثبت بغيرهما فتم ولا باس ان نورد
كلاما لذلك المحدث المدقق يتعلق بهذا المطلب يتضمن سؤالا وجوابا وهو هذا السؤال الثاني
عشر ذكر الفاضل مولانا احمد الاردبيلي قدس سره في اول تفسير الآيات الاحكام اعلم ان هنا
فوائد لابد قبل الشروع في المقصود من الاشارة اليها وهي المشهور بين الطلبة لا يجوز تفسير
القرآن من غير نص واثر حتى نقل الشيخ ابو علي الطبرسي قدس سره في تفسيره الكبير واعلم انه قد
صح عن النبي ص وعن الائمة عليهم السلام ان تفسير القرآن لا يجوز الا بالاثر الصحيح والنص الصريح
وروى العامة عن النبي ص وقال من فسر القرآن برايه فاصاب الحق فقد اخطأ قالوا وكره جماعة
من التابعين القول في القرآن بالراي كسعيد بن المسيب وسالم بن عبد الله وغيرهم والقول
في ذلك ان الله سبحانه ندب الى الاستنباط واوضح السبيل اليه ومدح اقواما فقال لعلمه
الذين يستنبطونه منهم وذم آخرين على ترك تدبره والاضراب عن التفكر فيه فقال افلا يتدبرون
القرآن ام على قلوب اقفالها وذكر ان القرآن نزل بلسان العرب فقال انا جعلناه قرآنا
عربيا الى ان قال هذا وامثاله يدل على ان الخبر متروك الظاهر فيكون معناه ان صح ان
من حمل القرآن على رايه ولم يعمل بشواهد الفاظه فاصاب الحق فقد اخطأ الدليل وقد روى
ان الكلبي قال النبي ص انه قال ان القرآن ذلول ذو وجوه فاحملوه على احسن الوجوه وروى
عن عبد الله بن عباس انه قسم وجوه التفسير على اربعة اقسام تفسير لا يعذر احد بجهالته و
تفسير يعرفه العرب بكلامهم وتفسير يعرفه العلماء وتفسير لا يعلمه الا الله عز وجل واما الذي
لا يعذر بجهالته فهو ما يلزم الكافة من الشرائع التي في القرآن وجمل دلائل التوحيد واما الذي
يعرفه العرب بلسانها فهو حقائق اللغة وموضوع كلامهم واما الذي يعرفه العلماء فهو تأويل
المتشابه وفروع الاحكام واما الذي لا يعلمه الا الله عز وجل فهو ما يجري مجرى الغيوب

وقيام الساعة ثم كلامه

وقيام الساعة ثم كلامه اقول تحرير الكلام ان الخبر المحمول على ظاهره غير متروك الظاهر وانه صحيح
مضمونه على ما اعترف به في اول كلامه حيث قال صح عن النبي ص بيانه ان الشيخ ابا علي رحمه الله
فسر تفسير التفسير بمعناه المراد من اللفظ المشكل في التاويل رد احد المحتملين الى ما يطابق
الظاهر وقيل التفسير كشف المغطى والتاويل انتهاء الشيء ومصيره وما يؤول اليه امره وهما قريب
من السوا فالمعنى من فسر برايه وجزم وقطع بان المراد من اللفظ المشكل مثل المجمل والمتشابه
من غير نص كذا بان يحمل المشترك اللفظي مثلا على احد المعاني من غير نص وهو اما دليل
نقلي كخبر معصوم او آية اخرى محكمة او ظاهر او اجماع او عقلي والمعنوي المراد به احد معانيه خصوصه
بدليل غير الدليل المذكور على قوم مخصوصين فقد اخطأ وبالجملة المراد من التفسير الممنوع برايه
بغير نص هو القطع بالمراد من اللفظ الذي غير ظاهر فيه من غير دليل بل بمجرد رايه وميله واستحسان
عقله من غير شاهد معتبر شرعا كما يوجد في كلام المبتدعين وهو ظاهر لمن تتبع كلامهم والمنع
منه ظاهر عقلا والنقل كاشف عنه وهذا المعنى غير بعيد عن الاخبار المذكورة بل ظاهرها وان
انتهى كلامه اعلى الله مقامه وانا اقول اولا كلام الفاضل نور الله مرقده ناطق بغفلته عن الاحاديث
الواردة عن اهل الذكر المتعلق باصول الفقه والمتعلقة بكلام رسول الله ص ومع النظر فيها
او حصول شبهة عليه اوجب ترك الاحاديث او تاويلها برغمه وينبغي ان يحمل فعله على احسن
الوجوه التي ذكرناها لانه كان من عظماء المتقدمين قدس الله ارواحهم وتلك الاحاديث الشريفة
مع [illegible] في استنباط الاحكام النظرية من كتاب الله ومن السنن النبوية تعلم
منها عليهم السلام لا يحصل اليقين بمعلله بانه ص امر اصحابه حتى امير المؤمنين والائمة الطاهرين
عليهم السلام بتعلم ناسخ القرآن ومنسوخه وبتعلم ما هو المراد منه وبتعلم اية من القرآن
باقية على ظاهرها واي منها لم يبق على ظاهرها وان كثيرا من ذلك مخزون عندهم عليهم السلام وبان
انا اشهد بين العامة من كلها ما جاء به النبي من حكم وتغيير فنسخ وتقييد وغيرها الظاهر بين [illegible]

كشفه

الصالح

عدم اعمال

[illegible]

دون زيف الدنانير على اخذه ونشره ولم يقع بعده فتنة انقضت احقاب بعضها عن بعض وثنا بيان اخبارهم
عليهم السلام صريحة في انه لا يتم من فهمه لغير الذين منهم ومن نظائره اهل الذكر عليهم السلام خاصة كاصحاب
الملك كلام ابن عباس معناه واضح لا غبار عليه وهو ان معاني القرآن بعضها من ضروريات الدين
المسلمين كوجوب الصلوة والزكوة اما من القرآن او من غيره وبعضها من ضروريات اللغة يعرفها كل عارف
لها وبعضها من النظريات لا يعرفها الا العلماء وما في الطرف ان مراده علماء ال محمد عليهم السلام لانه
من تلامذة امير المؤمنين ومن الظاهر انه تكلم موافقا لما سمعه منه عليه السلام في التهذيب في باب الزيادات
في القضايا والاحكام سعد بن عبد الله عن محمد بن الحسين عن جعفر بن بشير عن حماد عن عاصم بن حميد عن
موسى ورى عن عبيدة السلماني قال سمعت عليا ع يقول ايها الناس اتقوا الله ولا تفتوا الناس
بما لا تعلمون فان رسول الله ص قد قال قولا آل منه الى غيره وقد قال قولا من وضعه غير موضعه كذب
عليه فقام عبيدة وعلقمة والاسود واناس معهم فقالوا يا امير المؤمنين فما نصنع بما قد خبرنا به في المصحف
قال يسال عن ذلك علماء ال محمد عليهم السلام وفي كتاب بصائر الدرجات في باب الائمة عليهم السلام اعطوا
تفسير القرآن ورى محمد بن الحسين عن جعفر بن بشير عن عاصم قال حدثني موسى ورى عن عبيدة
السلماني قال سمعته يقول يا ايها الناس اتقوا الله ولا تفتوا الناس بما لا تعلمون فان رسول الله
قال قولا آل منه الى غيره وقال قولا وضع على غير موضعه كذب عليه فقال عبيدة وعلقمة والاسود واناس معهم
يا امير المؤمنين فما نصنع بما خبرنا به في المصحف فقال سلوا عن ذلك علماء ال محمد ع ثم قال ذكر
العلامة ابو علي الطبرسي في اول مجمع البيان وروى عن ابن عباس رضي الله عنه عن رسول الله ص قال
من فسر القرآن برايه فليتبوأ مقعده في النار وصح عنه ص رواية العام والخاص انه قال اني تارك
فيكم الثقلين ما ان تمسكتم به لن تضلوا كتاب الله وعترتي اهل بيتي وانهما لن يفترقا حتى يردا على
الحوض وانا احذف اسانيد الاخبار ايثارا للتخفيف ولاشتهارها عند اصحاب الحديث ثم
ذكر واعلم ان الخبر قد صح عن النبي ص وعن الائمة القائمين مقامه عليهم السلام ان تفسير القرآن لا يجوز

الا بالاثر الصحيح والنص الصريح وروت العامة ايضا عن النبي ص من فسر القرآن برايه فاصاب الحق فقد
اخطا قالوا وكره جماعة من التابعين القول في القرآن بالراي كسعيد بن المسيب وعبيدة السلماني ونافع
وسالم بن عبد الله وغيرهم قالوا ان الله سبحانه ندب الى الاستنباط واوضح السبيل
اليه ومدح اقواما عليه فقال لعلمه الذين يستنبطونه منهم وذم آخرين على ترك تدبره
والاضراب عن التفكر فيه فقال افلا يتدبرون القرآن ام على قلوب اقفالها وذكر ان القرآن
منزل بلسان العرب فقال انا جعلناه قرآنا عربيا وقال النبي ص اذا جاءكم عني حديث
فاعرضوه على كتاب الله فما وافقه فاقبلوه وما خالفه فاضربوا به عرض الحائط فبين
ان الكتاب حجة ومعروض عليه وكيف يمكن العرض عليه وهو غير مفهوم المعنى فهذا وامثاله
يدل على ان الخبر متروك الظاهر فيكون معناه ان صح ان من حمل القرآن على رايه ولم يعمل بشواهد
الفاظه فاصاب الحق فقد اخطا الدليل وقد روي عن النبي ص انه قال ان القرآن ذلول
ذو وجوه فاحملوه على احسن الوجوه وروي عن عبد الله بن عباس انه قسم وجوه التفسير
على اربعة اقسام تفسير لا يعذر احد بجهالته وتفسير يعلمه العرب بكلامها وتفسير يعلمه العلماء
وتفسير لا يعلمه الا الله عز وجل فاما الذي لا يعذر احد بجهالته فهو ما يلزم الكافة من
الشرائع التي في القرآن وجمل دلائل التوحيد واما الذي يعرفه العرب بلسانها فهو حقائق
اللغة وموضوع كلامهم واما الذي يعلمه العلماء فهو تاويل المتشابه وفروع الاحكام واما
الذي لا يعلمه الا الله فهو ما يجري مجرى الغيوب وقيام الساعة انتهى كلام العلامة ابي
علي قدس سره واعلى الله مقامه واقول كلامه قدس سره صريح في انه لا يجوز تفسير [illegible]
من العمومات ومن غيرها ما يتعذر ان يعرف من ظاهره وتفسير ما يحتمل من معنى [illegible] الا بكلام اهل
الذكر عليهم السلام نعم اذ قوله والقول في ذلك الى آخره داخل في خبر قالوا وانهم لو لم يكن
فيه يلزم التهافت بين اول كلامه وبين قوله ان صح وكيف يظن بالعلامة الطبرسي ذلك

هذا الامر الشنيع والبقيم قد علمت سابقاً ان هذا المعنى مما تواترت به الاخبار عن الائمة الطاهرين
عليهم السلام وانقيم بقيم من كلام كتاب الاحتجاج للعلامة الطبرسي قدس سره في اثناء خطبة
كانت طريقة قدمائنا وكذلك هو قد صرح في تفاسير لم يعين مراد الله تعالى خط في موضع
لم يكن فيه اثر عنهم عليهم السلام بل رواه عن رجل من مفسري العامة انتهى كلام المحدث المدقق
الاسترابادي ره اقول لي كلامه واقول اول كلامه قدس سره اعني قوله بل المتقدمون رووا
عن ابن عباس عن النبي صلعم انه قال من فسر القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار وتواتر
عن النبي صلعم برواية العام والخاص انه قال اني تارك فيكم الثقلين ما ان تمسكتم بهما لن تضلوا
كتاب الله وعترتي اهل بيتي وانهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض وانما احدث اسانيد
الاحاديث التحقيق ولا اشتهارها عند اصحاب الحديث لا يحمل على انه لا يجوز تعيين مراد
الله من العمومات ومن غيرها مما يقبل او يجوز عن ظاهره وتعيين ناسخه ومنسوخه الا بدلالة
اهل الذكر عليهم السلم فضلا عن ان يكون من جانبه كيف وقوله صلعم عن النبي صلعم برد اني
العام والخاص انه صلعم قال اني تارك فيكم الحديث يدل على انه يفهم القرآن من غير اهل الذكر ايضاً
بل هو صريح فيه وقد صح تلك الرواية حيث صح عن النبي والائمة فالظاهر انه يجب ردهما ما قبلهما
ومع ذلك يمكن الجمع بينهما بما ذكره المقدس الاردبيلي قدس سره ومن العجب العجاب المحقق
قوله فعلم ان قوله ما تقول في ذلك الا داخل في جزء ما قالوا وذلك اما اولا فلان العبارة
المحكية عن مجمع البيان ليس مطابقا لما فيه فان ما وجدناه في النسخة التي فيها اثار الصحة
ذلك واعلم ان الخبر قد صح عن النبي صلعم وعن الائمة القائمين مقامه عليهم السلم ان تفسير القرآن
لا يجوز الا بالاثر الصحيح والنص الصريح وروى العامة ايضا عن النبي صلعم انه قال من فسر
القرآن برأيه فاصاب الحق فقد اخطأ قالوا وكره جماعة التوقف بالقول كسعيد بن المسيب في القرآن م من التابعين م
وعبيدة السلماني ونافع وسالم بن عبد الله وغيرهم والقول في ذلك ان الله سبحانه ندب

الاستنباط

الى الاستنباط واوضح السبيل اليه ومدح اقواما عليه فقال لعلمه الذين يستنبطونه منهم انتهى قوله
الاول من الوجوه الدالة على صحة احاديث الكتب الاربعة منضم الى الوجه الثاني فيه ان الذي حكى
الاجماع على تصحيح ما يصح عن زرارة وجميل بن دراج ويونس بن عبد الرحمن ونظائرهم انما هو الكشي
وقوله لا يفيد العلم كيف ولو افاد قوله العلم لكان دعوى فقهائنا مثل السيد والشيخ والمحقق
والعلامة والمحقق الشيخ علي والشهيد من رحمهم الله الاجماع مفيدا للعلم فكيف يكون افادة
دعوى الكشي الاجماع العلم ولم يسلم افادة دعواه الاجماع العلم دون دعوى هؤلاء ايضا على الاجماع
الاعيان الاجماع فلو سلم ان الاجماع الذي ادعاه الكشي الاجماع الذي يكون حجة ثم ولو سلم ذلك
ايضا فهي اجماع العصابة على تصحيح ما يصح عن زرارة وجميل بن دراج ويونس بن عبد الرحمن
ونظرائهم خاصة دون غيرهم من الرواة الثقات شهادة على ان خبر كل ثقة لا يفيد العلم ومن
ذلك وفيه ايضا ان العلم العادي بعرف جمع كثير من ثقات اصحاب الائمة عليهم السلم اعمارهم في
مدة يزيد على ثلث مائة سنة في اخذ الاحكام عنهم ثم وتاليف ما سمعوه منهم عليهم السلم
وعرض المؤلفات عليهم عليهم السلم لا يفيد العلم بصحة جميع ما في الكتب الاربعة فضلا عن
افادة العلم بصحة ما فيها او في غيرها كيف وصرف الثقات اعمارهم في تلك المدة الطويلة في اخذ
الاحكام عنهم عليهم السلم وتاليف ما سمعوه منهم عليهم السلم وعرض المؤلفات عليهم عليهم السلم
لحد يفيد تفتيش المطلوب فانه لو كان التميز بين الصحيح وغيره لم يكن حاجة الى صرف العمر في سهله م
تلك المدة الطويلة في التميز بينهما انتهى قوله الوجه الثاني الى الوجه الثالث فيه انا نسلم ان
عند قدمائنا اصولا يعتمدون عليها ولكن لا نسلم انهم في الفروع والاصول كانوا يعتمدون على
العلم بها لتمكن القدماء جميعهم من استعلام حال الاصول لو وصل الينا ما نتمسك به حال عنهم
وايضا لو كان القدماء ممن كان في طبقة الصدوق ومن قبله لهم اصول صحيحة يحصل منها العلم
وكان يمكن رجوعهم اليها فماذا معنى قول الصدوق ولم اقصد فيه قصد المصنفين في ايراد جميع

كما وصل الينا

ما دوّن لتصدّت الى ايراد ما اتفق به واحكم صحيحه واعتقد فيه انه حجة فيما بيني وبين الله تقدس
ذكره وما المنة لمحل عجزه وبالجهد يظهر لمن يتتبع تدبر وتامل ان بناء القدماء في تصحيح الروايات
كان على الاجتهاد وما يصلحه قول الصدوق رحمه الله في اول الفقيه وبالغت في ذلك
جهدي مستعينا بالله ومتوكلا عليه ومستغفرا من التقصير قوله الوجه الثالث الى الرابع فيه
ان تقتضي الحكمة الربانية لو اقتضى ذلك لاقتضى ظهور الحكم الامام وتمكين كل مكلف من الوصول
اليه والسؤال عنه حتى يكون بناء عقايده واعماله على العلم الثاني باطل وكذا المقدم اما بطلان
الثاني فلانا نعلم علما حادثا بانه لا يمكن عادة ان يكون كل مكلف على العلم في الاعتقادات
والعمل واما بطلان المقدم فظ قوله الوجه الرابع الى قوله الوجه الخامس لا يخفى ما فيه من الضعف
فان امرهم عليهم السلام اصحابهم بتاليف ما سمعوه منهم وضبطه ونشره ولا يدل الا على جواز
القدماء اصول لا يفيد العلم لمن يرجع اليها بل انما يدل على جواز الرجوع الى الروايات والتمسك بها
في الجملة الوجه الخامس الى قوله الوجه السادس فيه انا نعلم ان اكثر احاديثنا في اصول الجماعة
التي اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنهم ونعلم انا لا نجد في اصولهم لا يحصل منه العلم لجواز
الكذب والسهو والخطاء عليهم ولو حصل منه العلم لم يحصل لنا القوم العلم بان ما رواه مشايخنا
رحمهم الله ولو سلم حصول العلم بان ما رواه مشايخنا عنهم كان عنهم فلا يفي الروايات الواردة
منهم بجميع الاحكام بل لا بد لنا فيما من التمسك بروايات غيرهم ومع ذلك يقع التعارض بين روايات
هولاء الجماعة وبين روايات غيرهم بل وبين روايات انفسهم فيحتاج الى دفع التعارض والترجيح
والتوقف والتخيير ويتحقق مبنى بناء الا بالامارات الظنية والترجيحات الاجتهادية فانه لو كان عند
القدماء اصول يحصل منها العلم لم يكن للترجيح وجه ولم يكن لامرهم عليهم السلام بالاخذ باشهر
واختيار رواية الاعدل وما وافق الكتاب وما يخالف العامة وجمع مع ان الاخبار الواردة
ودفع ما دون تلك الاخبار بنفسها باطل فلا محالة بل القدماء من الاشكال الا على الامارات

الظنية والظنون

الظنية والظنون الاجتهادية والقول بوجوب التوقف والاحتياط لم يقم عليه دليل قطعي بل قام الدليل
القطعي على نفيه ثم قوله الوجه السادس الى قوله الوجه السابع فيه انا قررنا ان الصحيح عند القدماء
كان عبارة عما يعتمدون عليه باقترانه ببعض الامارات الظنية ولهذا يشهد به قول الصدوق ره نعم
في الفقيه وجميع ما فيه مستخرج من كتب مشهورة حيث لم يقل من كتب متواترة ونحو لا يفيد التوافق
العلم بصدور الرواية عن المعصوم ثم قوله الوجه السابع الى الوجه الثامن فيه منع ظ اما على
القول بحجية الظنون الخاصة فلان الاعتماد على الخبر الصحيح خاصة او عليه وعلى الموثق ايضا
او عليهما وعلى الحسن ايضا او عليهما وعلى ما صحته تثبت واما على القول بحجية ظن المجتهد
مطلقا فلان الاعتماد على ما يحصل ظن الصدق قوله الوجه الثامن الى الوجه الثاسع فيه ما لا يخفى
ان تقسيم الى الاقسام الاربعة من خصايص المتاخرين بل انما يكون عمل القدماء على العلم
بل كان عملهم على الظن ايضا والقراين المفيدة للظن عندهم كثيرة فربما يطرحون الخبر الصحيح ويعملون
بالضعيف الذي كان سعاداه اوعي من ونائقه راوي الصحيح كما ان المتاخرين يطرحون الصحيح
اذا كان المعارض منه ضعيفا منجبرا بالشهرة قوله الوجه التاسع الى الوجه العاشر يظهر ما فيه مما قررنا
قوله الوجه العاشر الى الوجه الثاني عشر يظهر ما قررنا ايضا قوله الوجه الثاني عشر الى اخره يظهر
ما قررنا سابقا ايضا انه لا حاجة الى الاعادة لاقتضائهما التطويل **قاعدة** اذا تمهدت المقدمات
المذكورة فنقول ان الشخص البالغ العاقل الكامل كان من الناس كان يجب معرفة اصول الدين ورسوله
ثم والائمة الطاهرين سلام الله عليهم اجمعين او لكونه من ضروريات الدين او بغيرها
مستقل بعض مسائل وضع ادلة والثاني اما ان يعلم حكم المسئلة بالسؤال عن اهل العصمة
سلام الله عليهم اجمعين او لكونه من ضروريات الدين او بغير ذلك اولا يعلمه والاول يتعلق
بعرضها ايضا والثاني اما ان يكون المسئلة التي يعلمها مما لا يحتاج الى معرفة حكمها شرعا
لعدم ابتلائه بها او يحتاج اليه شرعا والاول لا كلام لنا فيه والثاني اما ان يحتاج الى معرفة حكم

بناؤه

انفسهم

مختصهم

الجزم

سابقا مانيهم

وحكمهام

المسند لنفسه او بغيره والاول اما ان يكون المسند الذي يحتاج الى معرفة حكمه لنفسه من قبيل العبادات
او هو من قبيل المعاملات من العقود والايقاعات والاحكام فان المسند من قبيل العبادات فذلك البالغ
العاقل المحتاج الى معرفة حكم المسند اما ان يعتقد انه لابد له من الرجوع الى الغير لتفطنه ولو اجمالا
بانه لابد من استنباط الاحكام الشرعية عن الادلة التفصيلية واخذها من المدارك والماخذ ومن
حصول م
اعتقاده بعجزه وعدم تمكنه منه اما لعلمه او ظنه بانه ليس مستعدا لذلك واما لعدم تهيّؤ الاسباب
له او لا يعتقد ذلك والاول اما ان يكون اعتقاده بحيث لا يحتمل النقيض او ليس كذلك بل يحتمل
النقيض والاول يتعين عليه الرجوع الى الغير ثم ذلك الغير الذي يعتقد اعتقادا جازما انه لابد
له من الرجوع اليه اما ان يكون من اهل الفتوى كالمجتهد الجامع لشرائط الفتوى العادل او
وبناء م
ليس من اهل الفتوى فان كان من اهل الفتوى فليس له بحسب الظاهر تكليف قلنا الرجوع
الى ذلك الغير بمقتضى فتواه والحكم الظاهري بالنسبة اليه انما هو ما قاله ذلك الغير ولو كان
ظاهر م
خلاف الواقع والظاهر انه اجماعي لا خلاف فيه وذلك للاجماع الظاهر على ان تكليف من يجب فهمه
الفتوى
عنه غيره واما اذا لم يكن من اهل الفتوى فهل كونه مكلفا بما يقوله ذلك الغير او بما في الواقع
ونفس الامر او كونه غير مكلف بشيء منهما فلا يجب شيء اصلا او كونه مكلفا بما هو راي المجتهد الحي العادل
او الفرق والتفصيل بين المقصر وغيره بان المقصر يكلف بما في الواقع و بما هو راي المجتهد الحي
العادل وغير المقصر غير مكلف بشيء منهما او مكلفا بما يقوله ذلك الغير اوجه [illegible]
انه لا يكون مكلفا بما في الواقع ولا بما هو راي المجتهد الحي العادل لانه تكليف الغافل ولا
بما قاله ذلك الغير للاصل وعدم دليل عليه ان لم يكن احداث قول ثالث او رابع ولا ينافي
القول بوجوب الاعادة عليه في الوقت والقضاء في خارجه اذا تنبه على الخطاء لانهما انما
ما نثبتهما بالامر الجديد الا ان يقال بعدم صدق الفوت في خارج الوقت
حينئذ فتامل فضعفه ظاهر انتهى **اصل** قد وقع الاختلاف بين الاصحاب في بطلان عبادة

من ليس مجتهدا

من ليس مجتهدا ولا مقلدا والمراد بالمجتهد ما يعم المجتهد الاصطلاحي والاخباري مثل الشيخ
الحر العاملي فمن نص الشهيدين رحمهما الله على بطلان عبادة من ليس مجتهدا ولا مقلدا له وما وجدناه
من الشهيد الاول ره ما يدل عليه قوله في الالفية ويشترط في صحتهما اي صحة الصلوة الاسلام
لا دحي بها ويجب امام فعلها معرفة الله تعالى وما يصح عليه ويمتنع وعدله وحكمته ونبوة
نبينا محمد ص وامامة الائمة ع والاقرار بجميع ما جاء به النبي ص بالدليل لا بالتقليد والعلم
المتكفل بذلك علم الكلام ثم المكلف بها اي بالصلوة الان من الرعية صنفان مجتهد وفرضه
الاخذ بالاستدلال بالادلة التفصيلية على كل فعل من افعالنا او مقلد بكيفية الاخذ عن المجتهد
ولو بواسطة او وسايط مع عدالة الجميع ومن لم يعتقد بما ذكرناه ثم ياخذ كما وصفناه فلا صلوة
له انتهى كلامه اعلى الله مقامه وذكر الشهيد الثاني في شرحها ما يستفاد منه الحكم بالقبول
ثراه
والاذعان به وصرح به في روض الجنان حيث قال في شرح قول العلامة طاب ثراه ويجب
من م
معرفة افعال واجبات افعال الصلوة وبها يتميز كل واحد على وجهه والمعتبر في المعرفة
ما كانت عن دليل تفصيلي للقادر عليه وهو المجتهد في الاحكام الشرعية والتقليد
للمجتهد ولو بواسطة بشرائطها المقررة في الاصول وان لم يكن مجتهدا فلا يكفي مطلق المعرفة فصلوة
المكلف بدون احد الامرين باطلة وان طابق اعتقاده وايقاعه الواجب والندب المطلوب
منهم المحقق الاردبيلي م
شرعا انتهى كلامه ونقل من غير واحد من شيوخنا اعلى الله مقامهم انه المشهور بين الاصحاب
وذهب جماعة الى الصحة ان طابقت الواقع والبطلان ان خالفت وصاحب المدارك ظاهرا
دخول
فانه قال فيها لو صادفت صلوة الجاهل بها الناسي الوقت ففي الاجزاء نظر من حيث عدم
الشرعي ومن مطابقة العبادة ما في نفس الامر وصدق الامتثال والاصح الثاني وبه قطع شيخنا
المحقق طاب الله ثراه والمراد بمطابقة الواقع اما مطابقته نفس الامر وحكم الله الواقعي او
مطابقته راي المجتهد الذي يجب عليه الرجوع اليه او اخذ اراء المجتهدين والاوسط اللفظ

وقد يورد عليه انه لا يطلع على الواقع ونفس الامر احد الا الله وهو مدفوع بانه قد يعلم بعض احكام
الله الواقعية ضرورة مثل وجوب اداء الزكوة وبعضها يكون اجماعيا والثاني يظهر من صاحب الواقعية
و لانه قد قدح بعضهم انكار المذهب المشهور انه لا يصح في صورة الاحتمال ومن احتاط في العبادة
والثانية لو وقعت العبادة موافقة لحكم الشرع في نفس الامر واقترنت بنية القربة مثله من
صلى في اثناء السورة بمجرد تقليد مثله من العوام فلا يمكن للمجتهد المعتقد لاستحباب السورة
الحكم ببطلان صلاته اذ ليس المنهي عنه متعلقا بصلوة ذلك المصلي بل بتقليده مثله
وعلى هذا فلا يمكن الحكم ببطلان صلوة من كانت صلاته موافقة لشيء من اخبار الائمة المعمول به او
لقول من اقوال الفقهاء المعتمد بها شرعا وان لم يكن ذلك المصلي الا مقلدا لمثله بمجرد حسن
الظن به بحيث تأتي منه نية القربة انتهى ثم يستفاد من شيخنا المحقق العلامة صاحب الفوائد
المحكمة اعلى الله مقامه وحشره مع النبي وعترته الطاهرين صلوات الله عليهم اجمعين الذي هو
المتفق وغيره حيث فصلوا عبادة الغافل بالمرة والمتفطن القاصر عن ادراك الاجتهاد
وشرائطه والقصور العدالة وتعيين المجتهد صحيحة وعبادة غيرهما باطلة وعليه جماعة منهم المحقق
البهبهاني اعلى الله درجته في الفائدة الخامسة والعشرين من الفوائد العتيقة الجارية على
ما ذكرنا ان عبادة الجاهل اما ان يكون فاسدة عند الجميع او صحيحة عند بعضهم وفاسدة
عند بعضهم او صحيحة عند الجميع على تقدير حصول معرفته والاول فاسد عند الجميع وان
اتفق كونها صحيحة بحسب الواقع لانا مكلفون الان بالتكليفات الظاهرية لا بالاحكام الواقعية
كما حقق في محله واما الثانية فالظاهر ايضا يكون فاسدة عند الجميع لان الجاهل لم يقلد القائل
بالصحة انما يقول بالصحة لنفسه ولمن قلده ولذا يحكم بالفساد والقائل بالفساد ومن قلده
ويحتمل ان يكون صحيحة عند القائل بالصحة وفاسدة عند القائل بالفساد ولكن لا ينفعه القائل القول
بالصحة ما لم يقلده اولا وجه للحكم بالصحة وترجيحه على الفساد مع عدم التقليد اصلا واما الثالثة

فالمعروف من اصحابنا

فالمعروف من اصحابنا الفساد ايضا انتهى وانما اوردنا كلامه الاخير لطلب ثمرة التحرير محل النزاع
وقد وقع الاختلاف بينهم ايضا في ان الجاهل معذور ام لا صرح الشهيد في القواعد ان الاصحاب
اتفقوا في ان الجاهل والناسي لا يعذران في ترك شرط او فعل من افعال العبادة المأمور بها
الا ما ذكروه من الجهر والاخفات والقصر والتمام ويظهر من جماعة من المتأخرين المخالفة فانه قد
المحقق المقدس الاردبيلي في مسئلة من صلى في النجاسة جاهلا بالمسئلة فقيل حكمه حكم العامد
وفيه تأمل اذ الاجماع غير ظاهر والاخبار ليست صريحة في ذلك والنهي الوارد بعدم الصلوة
مع النجاسة او الامر الوارد بالصلوة مع الطهارة المستلزمة له غير واصل اليه فلا يكون
الا مكلفا بالنهي المفسد للعبادة ولعدم علمه فكيف يكون منهيا ولما هو المشهور في خبر
الناس في سعة ما لا يعلمون او ما لا يعلمون ما لا علم شرطية الطهارة في الثوب والبدن للصلوة
مع حتى يتنجسه بالنجاسة مع انه اجماعه محتاج الى دليل الا ان يقال انه وصلى اليه وجب
الصلوة واشتراطها بامور فهو بعقله يكلف بالتفحص والتحقيق والصلوة مع الطهارة وقالوا
شرط التكليف هو امكان العلم فهو مقصر فسقط عن نفسه بانه لا يحكم فلو كان مثله معذورا
للزم فساد عظيم في الدين ثم قال هذه المسئلة من المشكلات ولا يبعد الاعادة في الوقت
غير كلام ثم وقف صاحب المدارك في مسئلة من سبق علمه بالنجاسة وصلى فيها ناسيا ذاكرا للجاهل
عليه الاعادة في الوقت والقضاء في خارجه واطلاق كلام الاصحاب يقتضي انه لا فرق في العامد
بالنجاسة بين ان يكون عالما بالحكم الشرعي وجاهلا بل صرح العلامة وغيره ان جاهل الحكم
عامد لان العلم ليس شرطا للتكليف وهو مشكل لقبح تكليف الغافل والحق انهم ان ارادوا بكون
الجاهل كالعامد انه مثله في وجوب الاعادة في الوقت مع الاخلال بالعبادة فهو حق لعدم
تحقق الامتثال لان القضاء فرض مستأنف فيتوقف على الدليل فان ثبت مطلقا او في بعض الصور
ثبت الوجوب والا فلا وان ارادوا انه كالعامد في استحقاق العقاب فهو مشكل لان تكليف

الاشكال المتفق لبقاء التكليف
التكليف ...
وان ...
العقاب ...

بخلاف الجاهل بما هو جاهل لتكليف بما لا يطاق نعم هو مكلف بالبحث والنظر مع قضاء العقل
بوجوبهما بناء على ترتبهما لا يترتب ذلك المجهول لكما هو واضح انتهى ويظهر من شيخنا العلامة طاب ثراه
ان مؤدى البحثين والاختلاف فيهن واحد لانه قدس سره في القوانين المحكمة بعد نقل المذهب المشهور
في البحث الاول ويؤدى هذا المؤدى قولهم بان الجاهل في الحكم الشرعي غير معذور وهو الظاهر
من الشهيدين رحمهما الله كما ستقف عليه وشيخنا البهائي كما ظهر مما حكيناه ونقلنا عنه
الظاهر خلافه فقال الظاهر ان المراد بالجاهل في قولهم ان الجاهل في الحكم الشرعي غير معذور الذي
لم يات بما في تكليفه الامر بان يكون مجتهدا او مقلدا اما مطلقا وان اخطأ في نفس الامر الاستاد البهائي في نفس نفس م
الامر ولكنهما متقاربان ولذا قد سلك نقضهما اخلاف في المسند كلا فتركيبا الشروع في
تحرير الادلة من الجانبين في البحث الاول والتفصي والابرام ينبغي بيان معنى الصحة والبطلان
في العبادة فعند المتكلمين الصحة ليس موافقة الامتثال وبعبارة اخرى موافقة الامر وعند الفقهاء عباده
عبارة عن اسقاط القضاء والبطلان في مقابلهما عند الطائفتين فالصحة ليس بمعنى سقوط
العقاب اصلا ثم القائلون بصحة عبادة من ليس بمجتهد ولا مقلد اذا طابقته الواقع اما ان يقولوا
بان الصحة موافقة الامر النفس الامري ومن خالفهم على خلافه فينبغي تحقيق ذلك والمسألة ح م
والنظر في مدرك الوجهين وما خذهما او يقولوا انها عبارة عن اسقاط الاعادة والقضاء في عبادة
ذلك الشخص في هذه الحالة مسقط للقضاء والاعادة ومن خالفهم على خلافه فينبغي تحقيق ذلك
وملاحظة الماخذين وكذا لا بد من التكلم في الصحة عبادة غير المقصر وبطلان عبادة المقصر من بيان
معنى الصحة والبطلان والمراد بهما ولما كان البحث عن معنى الصحة والبطلان لفظيا ولم يكن فيه
فائدة معتد بها خصوصا في المقام فانه ليس محط عبادة الجاهل وبطلانها في كلام الشارع المقدس
حتى كنا محتاجين لبيان ما اراد بهما وتعيينه من كلامه بل هما من الالفاظ الاصطلاحية التي لا
فائدة معتد بها في التعرض لبيانها فتركنا البحث والنزاع في انها مسقطة للاعادة والقضاء

او العقاب الذي

او العقاب الذي على ترك المامور به سواء سمي اسقاط القضاء والاعادة والعقاب باسم الصحة او غيره
فالاولى ان نعرض عن البحث في معنى الصحة والبطلان ونتعرض في بيان انها مسقطة للاعادة والقضاء
والعقاب ام لا **واحتج** القائلون بالمذهب المشهور في البحث الاول بان التكاليف ثابتة
بالضرورة وتحصيل العلم بها منسد وورد الدليل على العمل بالظن الحاصل للمجتهد لقضاء الاجماع والضرورة
المقلد م بذلك والمعلوم لزوم اختلال نظام العالم لو وجب الاجتهاد على الجميع وان العمل في الحقيقة على
اليقين لا الظن لانه في الطريق كالعمل بشهادة العدلين وغيرها وليس ذلك محل النزاع تامل وثانيا
السنه م ورد في الاجتهاد انه لا عمل الا بالفقه والمعرفة واصابة البينة ثم ورد في وجوبها بعدم الاتباع الى غير الائمة
الكليني ع مثل ما روى ثقة الاسلام رحمه الله في الكافي في الصحيح عن الباقر عليه السلام بني الاسلام على خمسة الى ان
يعم م قال اما لو ان رجلا قام ليله وصام نهاره وتصدق بجميع ماله وحج جميع دهره ولم يعرف ولاية ولي الله
فيواليه ويكون جميع اعماله بدلالته اليه ما كان له على الله حق في ثوابه ولا كان من اهل الايمان
وانه لا يجوز العمل بالرأي والظنون وتقليد غير المعصوم سوى الفقهاء ومثل مقبولة عمر بن حنظلة
وغيرها ومثل قوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون ومثل الاخبار الحاكية ان اصحاب الائمة
ع كانوا يسئلونهم عمن ناخذ معالم ديننا كانوا يقولون له عن زرارة ويونس بن عبد الرحمن ولم
يجوزوا الرجوع الى غيرهم بل انهم نهوا عن تقليد العالم التابع لهواه فضلا عن غير العالم كما في رواية
الاحتجاج وارشدوا الى الرجوع الى العالم الزاهد في الدنيا المخالف لهواه العارف باحكام الشرع الناظر
في حلاله وحرامه بل تقليد الفقهاء في الحقيقة تقليد المعصوم لانه انما يقلد باسره ويجيزه لا انه قد
حقق في الكلام ان الحجة هو قول المعصوم ع وقول المعصوم ع وبان شغل الذمة للجاهل يقيني فلا بد من
البراءة اليقينية لقوله ع لا تنقض اليقين الا بيقين مثله وحصول الامتثال العرفي لقوله تعالى
اطيعوا الله واطيعوا الرسول ولان التكليف يستدعي الامتثال ولا يتحقق الا باتيان المطلوب كما هو
او برضى بالاكتفاء بالظن عوضا عن مطلوبه وان الموافق للقواعد العقلية ان لا يؤاخذ من جهة الفعل

او الترك وكذا الثواب الذي بازاء الفعل او الترك انما هو بازائهما ومعلوم ان الجاهل الذي اتفق
مطابقة عبادته للواقع والجاهل الذي اتفق مخالفتها له في الفعل او الترك والتقليد والتقصير او عدمه
من دون تفاوت ومجرد اتفاق الموافقة والمخالفة وليس فعلهما وقصدهما وباختيارهما لان كلا منهما
المطابقة وعدم المخالفة محض الاتفاق كيف يصير سببا للعقاب الطويل او المخلد ان كان المطلوب
من اصول الدين ومنشأ للثواب الدائم الذي هو بازاء عمل المكلف وبان النية شرط في صحة العبادة
فاذا لم يعرف انها عبادة مطلوبة منه كيف ينوي انه يفعله لطاعة الله او قربة اليه مع انه لا يعلم انه
طاعة لله وقربة اليه لانه يحتمل ان هذا الشخص من الفعل الذي يفعله هو الذي امر الله به اذ اعلم
انه هو الذي امر الله به يكون عالما لا جاهلا والفرض انه جاهل بذلك وان الظن انه المطلوب
منه بمجرد تقليد الاباء والامهات او باستحسان عقله فكيف ينوي التقرب مع انه لا يعلم انه انما
بالتعويل على التقليد او الاستحسان بل قد كان من المتواترات المعروفة وقد صرح في الدين وجوب تحصيل
المعرفة وعدم جواز المسامحة او التقصير في المعرفة وان العبادات توقيفية موقوفة على النص لا يجوز [illegible] الى
ما يكون مبنيا على الاستحسان وتقليد من ليس بحجة وبان اكثر جزئيات الصلوة مما وقع الخلاف في وجوبها
واستحبابها والاتيان بها على احد الوجهين واجب وذلك لا يكون الا بالتقليد للفقيه حتى يقصد
المقلد الوجه الراجح عند ذلك الفقيه وهذا مثل الخلاف الواقع بين الفقهاء وجمع منهم في وجوب
السورة واستحبابها ووجوب التسليم واستحبابه الى غير ذلك وان العبادات التي يوقعها المكلف
جاهلا باحكامها او بما ورد من النهي عنها والنهي في العبادة مستلزم الفساد وكذا معنى الفساد ولو النيابة عندهم
الذي يحتاج الى القضاء وان الجاهل عندهم غير معذور في الاحكام الا ما اخرجه الدليل كالجهر والاخفات
والقصر والاتمام وبعض الموارد الخاصة المذكورة في كتب الفقهاء على ان الامر اعظم وعن صاحب الذخيرة
ره في كلام المقدس الاردبيلي ره اجماع ان احد الجاهلين بوجوب معرفة الوقت ان صلى في الوقت
والاخر في غير الوقت فله قبلا اما ان يستحقا العقاب او لم يستحقا اصلا او يستحق احدهما دون الاخر

وبالادلة

وعلى الاول ثبت المطلوب لان استحقاق العقاب انما يكون لعدم الاتيان بالمامور به على وجهه
وعلى الثاني يلزم خروج الواجب عن كونه واجبا ولو اتسع هذا الباب يجري الكلام في كل واحد واحد
من افعال الصلوة وينتهي الامر الى ارتفاع جل التكاليف وهذه مفسدة واضحة ولا يتيسر لاحد الالتزام
عليه ومعلوم فساده مزيدة على الثالثة يلزم خلاف العدل لاستوائهما في الحركات الاختيارية الموجبة
للمدح او الذم وانما حصل مصادفة الوقت وعدمه بضرب من الاتفاق من غير ان يكون لاحد منهما
مزيد من التعمل والسعي وبحي تجويز مدخلية الاتفاق الخارج عن المقدور في استحقاق المدح او الذم
مما يلزم بنفيه البرهان ويحكم الحاكم العدل في كل زمان انتهى اقول في برهانهم الحلي ان بقاء التكاليف
وانسداد باب العلم انما يفيد حجية ظن المكلف سواء كان مجتهدا او مقلدا له او غيرهما الظن من حيث
انه ظن سواء كان ظن المجتهد او ظن المقلد له او غيرهما دون الظن الخاص اعني ظن المجتهد وظن
المقلد له والفرض انه كان حاصل الجاهل اللاعامد كيف لا والعاقل المختار لا يختار الفعل على
الترك الا لمرجح والا يلزم الترجيح بلا مرجح وهو باطل قطعا وادنى مراتب الترجيح فيما نحن فيه الظن
حصول الاشتغال فان قلت ان الايات والاخبار تدل على عدم جواز الاعتماد على الظن والتقليد
الثابتة من التخصيص بالاجماع انما هو تخصيصها بظن المجتهد وظن المقلد له قلت هذا خروج
عن التمسك بالبرهان العقلي على حجية الظن بل هو استدلال بالاجماع عليهما ومع ذلك فانا نمنع
فان بناء اكثر القائلين بانه لا بد ان يكون الرعية صنفين مجتهدا ومقلدا ظاهر ان المجتهد
قد لا يحصل له الظن بالحكم الواقعي وانما يتمسك ببعض الاسباب الشرعية كما هو مذهب القائلين
بالظنون المخصوصة في الحقيقة وان المقلد للمجتهد يجب عليه تقليده وان لم يحصل له الظن بالحكم
الواقعي بقوله فكيف يقبل الاجماع على حجية ظن المجتهد وظن مقلده به فتم فان قلت ان البرهان
الذي اقيم على حجية الظن انما يفيد حجية الظن الذي تطمئن به النفس ولا يكون معه تزلزل او
اضطراب كما اشار اليه بعض المحققين من حيث قال والحاصل انه بعد حصول العلم الاجمالي

والقطع بوجوب تحصيل الفرغ بالاحكام لا يجوز المسامحة والعمل باي ظن حصل ما لم تطمئن اليه
النفس وتقييد ولم يبق له تردد في الامر قلت انا لا ندري ما المراد بالاطمينان النفسي فان كان المراد
به المعنى المساوق للعلم والجزم فالمفروض ان باب العلم والجزم مغلق وطريقه منسد مع ان حجية
العلم والجزم غنية عن البيان وغير محتاجة الى البرهان وان كان المراد الظن المقابل للعلم والجزم
فلا معنى لادعاء انحصاره في المجتهد والمقلد له فان قلت ان المراد بالظن الذي لا يكون معه
احتمال الخلاف كما اشار اليه بعض المحققين حيث قال والحاصل ان الامتثال العرفي لا يحصل
بقصد الامتثال بالفعل لا يتم الا بعد علمه ان الفعل هو نفس المأمور به والفرض انه لا يحصل ذلك
لعلمه بوجوب التحصيل وعدم علمه بان ذلك هو المأمور به بل ولا الظن القوي كما اشرناه لو فرض حصول
ظن فلا حجة فيه مع احتمال الخلاف كما اشرنا في المجتهد اذا اخبره عدل بوجود معارض لم يعثر عليه
المجتهد قلت ان الدليل الذي اقيم على حجية الظن بعد العلم بالتكليف وانسداد باب العلم
به يدل على حجية الظن مطلقا دون الظن القوي مع انه بعد انسداد باب العلم بالتكليف وحصول
الظن لا معنى لوجوب تحصيل الظن الاقوى والا وجب الفحص والبحث عن التكليف الى ان يحصل
له ظن اخر بالتكليف غير ذلك الظن او يعتبر ظنه بعدم المعارض اقوى ووجوب تحصيل الظن الاقوى
بعدم المعارض ممنوع ثم كان قلت والمجتهد اذا اخبره عدل بوجود المعارض اما ان يبقى ظنه لا
المعارض الى حد الاعتماد والتعبد فهو باق على ظنه واما ان لا يبقى على ظنه بل يحصل له الظن بما افاده
ذلك المعارض او يتردد وعلى الاول لا يجب عليه العمل بذلك الظن وعلى الثاني يكون مخيرا ولو سلم
ان الواجب تحصيل الظن الاقوى فمن اين نسلم انه لا يحصل لغير المجتهد والمقلد له وانه يحصل المقلد
المجتهد مطلقا فان قلت ان هذا الادعاء اعني ادعاء بطلان عبادة من ليس مجتهدا ولا مقلدا له مبني
على القول بحجية الظن المخصوص قلت فيه انا قد حققنا فيما عدا ان هذا القول ينافي القول بحجية
الظن بل يرجع الى الحذر بالاسباب الشرعية بعينها والبرهان الذي اقيم على ذلك المدعى انما يدل

حجية الظن مطلقا

على حجية الظن فليس للادعاء المذكور مبنيا على حجية الظنون المخصوصة فتم ولو سلم ذلك فلا دليل عليه
على القول بحجية الظن مطلقا كما هو التحقيق فان قلت انه قد اعتبر في ذلك البرهان العلم بانسداد باب
العلم بالتكليف وهو لا يكون الا للمجتهد والمقلد له قلت انه ممنوع فان المقلد للمجتهد وغيره
يحصل له العلم بانسداد باب طريق العلم بل قد يجزم بان ما قاله المجتهد هو عين ما قاله المعصوم وغير
المقلد للمجتهد قد يحصل له العلم بالانسداد فان اصناف المقلدين وغير المقلدين مختلفة نعم في
غير الجاهل الذي يحكم يقينا بالتكليف وانسداد باب العلم بالتكليف تفصيلا ان الشارع قد وضع
قول المجتهد وحكم بالاخذ به فيجب بعد انسداد باب العلم بالتكليف يتم القول بوجوب تقليد المجتهد
ولكن بالنسبة الى ذلك الجاهل وهو اخص من المدعى وانما قلنا او علم ذلك لانه لو ظن ذلك اولى
فان قلت انه فرق بين الجاهل المقصر وغير المقصر لا كلام فيه وانما النزاع في المقصر فهو عبادته باطلة
وعليه الاعادة والقضاء في الدنيا والعقاب في الاخرة لو بقي على غير المقصر انما هو من قطع
الاحتمال بطلان ما ارتكبه من الاخذ من غير المجتهد واحتمال وجوب الاخذ عن المجتهد وقصر في الاخذ
عنه قلت انا نمنع الفرق بين المقصر وغيره من جهة لزوم القضاء وعدمه اي كلامنا فنقول ان
الظاهر بل المجزوم والمقطوع ان النزاع ليس في خصوص المقصر بهذا المعنى وعبارة الشهيدين وغيرهما
اصرح شيء في خلافه بل في الجميع نقول اعني من يعلم ان الله قد كلفه بتكاليف وانه وجب عليه تحصيل
العلم بها وقصر فيه [illegible] كلفه التحصيل فان قلت لو لم يرد كلام الفاضل تمكن
بان المكلف بالصلاة وغيرها من العبادات صنفان مجتهد ومقلد وعبادة غيرهما باطلة يلزم
الخروج عن طريقة العدلية وهو امتناع تكليف الغافل فان غير المقصر غافل عن وجوب الاخذ عن
المجتهد فلو كان مكلفا بالعبادة المأخوذة عن المجتهد يلزم تكليف الغافل قلت لو لم يكن
العلم الاجمالي كافيا في صحة التكليف يلزم ان يكون تكليف المقصر بالمعنى الذي اخترته تكليف
الغافل لان المجتهد غافل مع انا لا نقول بانه لا يجب عليه الاخذ عن المجتهد بل انما نقول انه يجب

عليه الاخذ من المجتهد بل انما نقول انه يجب عليه الاعادة في الوقت والقضاء في خارج الوقت اذا
تفطن انه مكلف لا بد ان يكون مجتهدا او مقلدا وانما كان القضاء بالامر الجديد فلا يلزم من وجوب
عليه بعد ورود كذلك الاعادة فانها بالامر الجديد ايضا او الكشف عن ان الماتي به لم يكن المامور به
فان قلت ان القضاء انما يجب اذا فاتت العبادة الواجبة على المكلف في الوقت المقدر
لها شرعا ولكن تابع للاداء فلو فرض ان الجاهل الغير المقصر لم يكن الاخذ من المجتهد
واجبا عليه فلا يصدق عليه انه فاتته الصلاة مثلا فلا يجب عليه القضاء قلت لا نسلم تبعية
القضاء للاداء كيف ولو كان تابعا للاداء يلزم ان لا يكون القضاء واجبا على النائم والساهي
وليس كذلك بل هو واجب عليهما فان قلت انه انما هو بالنص الخاص مثل صحيحة زرارة عن ابي
جعفر ع قال سئل عن رجل صلى بغير طهور او نسي صلوات لم يصلها او نام عنها قال يقضيها
اذا ذكرها في اي ساعة ذكرها من ليل او نهار وغيرها قلت ينافي ذلك اشتداد الاهتمام عليه ايضا
بصحيحة حماد بن عثمان انه سئل ابا عبد الله ع عن رجل فاته شيء من الصلوات فذكر عند طلوع الشمس
او عند غروبها قال فليصل حين يذكره وصحيحة زرارة عن ابي جعفر ع انه قال اربع صلوات
يصليها الرجل في كل ساعة صلاة فاتتك فمتى ما ذكرتها اديتها الحديث وغيرهما مما يدل على
ترتب القضاء على الفوت فان قلت ما لم يكن الاداء واجبا لا يصدق الفوت قلت الظاهر ان صدق
الفوت ليس موقوفا على وجوب الاداء او على ... وصدق الفوت وان لم يكن الاداء واجبا كما
في النائم والساهي فان الظاهر انه اذا فات عنها الصلاة يصدق عليها الفوت عرفا فكذلك على الجاهل
الغير المقصر ويتم تبعية القضاء للاداء شرعا بناء على ان المتبادر من القضاء شرعا انما هو الاتيان
بالعبادة في غير وقتها المقدر لها اذا وجب عليه فيه او اخل بها فانها ان لم يكن لها وقت مقدر
شرعا او وجبت عليه فيه واخل بها كانت عبادة برأسها غير صادق عليها القضاء فانما يتم البتة
بالمعنى الذي يتحقق في النائم والساهي والجاهل المقصر الذي يجب ان ... كلفه بتكاليف

واوجب عليه

واوجب عليه تحصيل العلم بها او قصر من تحصيلها فرارا من كلفة التحصيل ومشقته واعتمد بعد التقصير والظ
في تحصيل العلم على قول امه وابيه او معلمه او من هو في مرتبتهم فح لا يجوز اخذ التكليف عنهم
لزم ان يصدق الفوت على الجاهل الذي ليس كذلك مثل المكلف الجاهل في اوائل بلوغه والجاهل
المحصل الطالب للعلم في اول تحصيله لانه لا يمكن فيهما ان تحصيل جميع المسائل المتعلقة بالعبادة
التي وجبت عليه والاتيان بها على وجهها فلو صدق في الجاهل المقصر بذلك المعنى الذي
قلنا ولنا ايضا ان نقول لو كان وجوب القضاء على الناسي والساهي بالنص الخاص كذلك وجوب
القضاء على الجاهل الذي قصر في تحصيل طلب العلم بالاجماع الظني والحديث الذي حكاه شيخنا
البهائي والشهيد ... المحققة ... بان ما اتى به كان مطابقا للواقع قدس سره ويمكن ان
نقول ان المقصر بذلك المعنى يستحق العقاب بترك كل واحد واحد من الواجبات وفعل كل واحد
واحد من المحرمات ايضا فان من علم الواجب وتركه عمدا او علم المحرم وفعله عمدا كان مستحقا للعقاب
على ترك الواجب وفعل الحرام قطعا مع انه اشتغل الامر بالطلب فلو لم يستحق الجاهل التارك
الواجب والفاعل الحرام العقاب على ترك الواجب وفعل الحرام يلزم ان يكون العالم
الغير العامل بعلمه اسوء حالا من الجاهل قدس سره وعندي انه ينبغي للفقيه ان لا يتكلم في استحقاق
العقاب وعدمه فانه ليس وظيفته لورود بعض مشايخنا الكرام اعلى الله مقامه بعد
اختيار المذهب المشهور ولا يبعد كل عليه العلم ان ما ذكرنا بالنظر الى الادلة واقوال الفقهاء
رحمهم الله ... وعظم استاذنا ان يكون الامر على ما ذكره المحقق الاردبيلي
رحمه الله ... وما ذكره ... السيد ... حب اهل البيت عليهم السلام
لكن ... الادلة واجماع فقهائنا ... ولا يمكن شرعا انتهى كلامه ...
من الاخبار ... الا بالفقه والمعرفة واصحاب السنة ... مثل ما رواه ... عليه السلام
رحمه الله ... في عبادة ... الا بالفقه والمعرفة

واصابة السنة لا نسلم صحة الاستدلال به على المدعى وعلى تقدير التسليم لا يدل على نفي الصحة فان

قلت انه اقرب الى نفي الحقيقة الذي هو المعنى الحقيقي للفظة لا المتقدم قلت لا نسلم انها في العرف

لنفي الحقيقة بل هي حقيقة فيه في نفي صفة من صفاتها فانها تستعمل فيه في العرف كثيرا اي اذا كانت

لنفي صفة من صفاتها فلو تم لدل على انه نفي الصحة او لا مرجح له على نفي الكمال ولو سلم كونها حقيقة

فيه في نفي الحقيقة فلا نسلم ان ترك الحقيقة بعد تعذر حملها على معناها الحقيقي والمجاز يحملها على نفي صحة من صفات

الجنس لكثرته وشيوعه ولو سلم تقدم ترك الحقيقة على ذلك المجاز فحمل انما يدل على نفي الصحة

اذا لم يكن بالفقه والمعرفة واصابة السنة وهو لا يستلزم نفي صحة عبادة المجتهد والمقلد له

اذا ظهر خطاهم لاستلزم نفي الصحة عبادة غير المجتهد والمقلد له اذا كانت مطابقة للواقع

لانه لا نعتبر فيهما في تلك الصورة انهما لا يكونون بالفقه والمعرفة واصابة السنة الا الذي على

المستند ان الفقه حقيقة شرعية في العلم بالاحكام الشرعية عن ادلتها التفصيلية وهو ممنوع

ومع ذلك لا يصدق على المقلد بعض وان المعرفة تصدق في على ظن المجتهد والمقلد ولو كانا

على الخطاء ولا يصدق في على ظن غيرهما ولو كان على الصواب وهو ايضا ممنوع وان الظاهر ان ذلك

انما هو بالنسبة الى المتفطن لا بالنسبة اليه والى غير المتفطن معا لا سيما اذا لم يكن معترفا فان

ان التخصيص خلاف الاصل قلت نفي الجزئية محمول على ظاهره من الجزئية ويكون المقصود منه

بيان الحكم الوضعي اعني بيان اشتراط العمل بالفقه والمعرفة كما في صحة لا صلاة الا بطهور ولا صلاة الا

بفاتحة الكتاب او محمول على ضده فظاهره من الامر بالفقه والمعرفة واصابة السنة او النهي

عن العمل بغير الفقه والمعرفة واصابة السنة وعلى التقدير الاول لا بد من التخصيص فان الجاهل

الغير المقصر لم يكن عمله صحيحا لم يكن له عليه ثوابا وهو خلاف العدل ظاهرا انتهى الله عن

ذلك علوا كبيرا الا ان يقال بانه لا يتنافى بين الصحة وترتب الثواب بل ذهب بعض الى ان يكون

للعمل ثواب وان لم يكن صحيحا على خلاف مذهب المشهور ومذهب المرتضى رضي الله عنه

وعلى التقدير الثاني

وعلى التقدير الثاني يتوجه ان كلا من الامر والنهي انما يتوجهان الى المتفطن دون الغافل فلا يرجع

الحكم بفساد عبادة الجاهل لان النهي يتعلق بشرطها ولا يتغير ذلك ثم الظاهر ترجيح الاول على الثاني

لان التخصيص اولى من التجوز فان قلت على التقدير الاول يمكن الحكم بفساد عبادة الجاهل مطلقا

سواء كان معترفا او غيره لان الظاهر منه ان الفقه والمعرفة شرط العمل مطلقا كالطهارة التي تكون شرط

الصلاة مطلقا لا في صورة العلم والتفطن كاشتراط الصلاة بستر العورة فانه شرط الصلاة اذا تفطن به

لا مطلقا قلت ان كان المراد بالفقه والمعرفة هو العلم بالحكم الشرعي الفرعي بمعنى الجزم المطابق

للواقع فيلزم ان يكون عمل المجتهد والمقلد له في صورة عدم المطابقة باطلة وهو باطل وان كان المراد

بهما هو الجزم المطابق وغير المطابق والظن الحاصل بعد استفراغ الوسع فبفساد غير المقصر ليس

باطلا بل يكون صحيحة ثم قول الحديث لا يحتمل انما يدل على نفي الجزئي من عبادة لا فقه فيها وهو لا يدل على

نفي الصحة كما يشهد به سائر فقرات وهو قوله لا خير في علم ليس فيه تفهم لا خير في قراءة ليس

فيها تدبر لا خير في عبادة ليس فيها تفكر في الاستدلال بالاخبار الدالة على عدم الرجوع الى غير

المعصوم وعدم جواز العمل بالراي والظنون ان ذلك انما كان اذا كان متمسكنا من الرجوع الى المعصوم

والعلم بالحكم واما اذا تعذر العمل بالعلم فالدليل العقلي قائما على جواز العمل بالظن والرجوع

الى من يفيد قوله الظن كما انا من كان اذا اقيم البرهان على الفساد ببعض الاسباب الشرعية

والمعروض انه ليس للجاهل ذلك البرهان والاستدلال في الاخبار الدالة على الرجوع الى العلماء

والفقهاء انها لا تفيد بطلان عبادة الجاهل المتعلم يرجع الى العالم الذي يكون المدعى بل انما

تفيد وجوب رجوع المتفطن اليه فلو تمسكوا بالاخبار الدالة على بطلان عبادة من ترك شرطا

من شروط العبادة او جزءا من اجزائها المادية او الصورية كان اولى ثم قد في الاستدلال بالاية

الشريفة اولا ان الظاهر المتبادر منها ان المفعول المحذوف ما دل عليه الكلام السابق عليها وهذا

لا ينافي القاعدة المقررة المسلمة ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص المحل والكلام يخص المورد سلمنا

ان خوف الفوت لان يذهب ذهن المخاطب الى كل مذهب ممكن يعني لافادة التعميم لكن يرد
عليه ان المراد من الذكر غير ذكر حتى يظهر المراد باهله ولو سلمنا انه عام في العلم فالمراد باهل اهل
العلم فلو يصح الرجوع الى المجتهد الذي يعلم حكم المسئلة وانا نعلمه كيف والمقلد حتى يظن
حكم المسئلة لجهة مثله فلو رجع الى من يظن انه الوجوب يستلزم ترجيح المرجوح فان قلت اذا
كان ذلك بعد الابلاغ المحدود تلك الاقسام صحة التكليف بالرجوع الى الغير بعد اذا اعلم
المكلف انه مكلف بتكليف وسد باب العلم به ولو سلم فلا نقول به لو اذا افاده الدليل القطعي
دون الدليل الظني مثل ظاهر الكتاب والقول بانه قطعي الحجية من حيث انه ظاهر الكتاب ضعيف ثم
ولو تجاوزنا عنه وجوزنا القول بالرجوع الى الغير بعدا في الزمن المذكور يجب تخصيص الاية
بما اذا كان المجهول من الفروع فان الاصليات لا يجوز فيها الاخذ بقول الغير بعد او نحو كما
ترى ثم ثانيا انها انما تفيد وجوب رجوع الجاهل المتفطن اعني المخاطب بهذا الخطاب الى
الذكر دون الجاهل الغير المتفطن ويظهر مما قررنا حال الحديث الا بالاخبار المتضمنة للامر
بالرجوع الى زرارة ويونس بن عبد الرحمن ويضف اليه ان امر الاشخاص المخصوصة بالرجوع الى
الجماعة المخصوصة لا يدل على امر غيرهم بالرجوع الى غيرهم ثم في الاحتجاج بها من الوجوه التي ذكرها
الشهيدان رحمهما الله ثم منع وجوب اعتبار قصد الوجوب والاستحباب في الامتثال بناء على انه
يكفي فيه قصد القربة ولو سلم وجوبه فلا نسلم انه لا يكفي يكون الا بالتقليد للفقيه وفي الوجه
الثاني منها منع ورود النهي عن عبادة الجاهل كيف وشرط التكليف الاسلام المزبور انه لا
يطلع عليه ثم لو ورد نهي فانما يكون عن تقليد غير الفقيه واتباعه وهو لا يوجب فساد
لانه لم يتعلق بنفس العبادة ولا بجزئها ولا بشرطها بل انما يكون متعلقا بامر خارج عنها وفي الوجه
الثالث منها انه يخالف ظاهر الاخبار التي تدل على معذورية الجاهل كما سياتي ذكر بعضها انه
قد سبق القول بانه فرق بين القول بان الجاهل معذور ام لا وبين القول بان عبادة من ليس

بمجتهد ولا مقلد لمجتهد

بمجتهد ولا مقلد للمجتهد باطلة مطلقا ام لا ثم وقد اورد عليه بعض الفضلاء ومال الفاضل ابراده من
فائدة وهو سلمنا انه لا يعذر في كل الاحكام لكن نقول ان بعض الاحكام ما ثبت بالضرورة من دين
الاسلام كوجوب الصلوة واعداد ركعاتها والركوع والسجود والصيام والقيام وتحريم الزنا واللواط
وشرب الخمر وبعضها ما ثبت بالاجماع كوجوب القيام والصلوة على الركوع والسجود ونحو ذلك مما
لا خلاف في وجوبه وبعضها مما وقع فيه الخلاف كما تقدم اما القسم الاول فلا عذر للجاهل
فيه بل هو مقصر بالجهل به اجماعا واما القسم الثاني فالمشهور فيه انه كالاول القسم وخالف
فيه بعض المحدثين واما القسم الثالث فالخلاف فيه مشهور ولعل القول بانه معذور هو
الاقوى لكون معذوريته فالما تقدم من الاخبار الدالة على معذوريته مطلقا انتهى ثم بعض
المدققين من الفضلاء بعد ذكر الايراد المذكور ما قوله تحقيق المقام ان يعرف حكم اما ان
تكون جزئه لله سبحانه اولا بما بيناه واما ان لا يكون كذلك او لم يبلغه الوجوب وهذا لم
عنده الى الحسد ومعرفة من لم يبلغ فهو معذور ومعنى انه لا يعاقب اذ لا يعجزه الا بعد
التبليغ والبيان واما لزوم القضاء فيه الى القضاء فهو تابع لدلالة الدليل لان القضاء فرض
مستانف كما هو الحق ومن بلغه الوجوب وترك السؤال فهو معاقب على ترك الطلب مع
الامكان واما العقاب على كل ما ترك من الواجبات وفعله من المحرمات فموضع تامل ولا يبعد
القول به او العقاب فلا بد من ان يعرف غلطه اذ لم يعمل بواحد فاخذ ما كتب اليه
اليه يحتاط اليه بان ادى الى ما امره بالتعلم فذكره واما القضاء فحكمه كما سابق واما من
سئل وعمل بغير المجتهد فلا يصيب عليه الجاهل كالا يصيب على المقلد المجتهد المخطئ
فلو شك له او له معذورية الجاهل لو فرض مسئلتها من الايجاب والقضاء وكما تقدم هذا
ان لم يكن بعض فعله مطابقا للواقع واما اذا كان الكل مطابقا للواقع فعدم العقاب و
القضاء اظهر فظهر مما قررنا ان الكلام المعذورية في كل الاقسام الثلاثة سواء كانت

بمعنى عدم العقاب ام بمعنى عدم القضا انتهى كلامه ومن المحقق الاردبيلي انه من القائلين بصحة
من لا يكون مجتهدا ولا مقلدا له اذا طابقت الواقع في شرح قول العلامة ره في الارشاد ويجب
معرفة افعال الصلوة ان الذي يقتضيه الشريعة السهلة ان الاصل عدم الوجوب على التفصيل
والتحقيق المذكور في الشرح وغيره والظن انه يكفي الفعل على ما هو المامور به في الاخبار اشارة
اليه كما يرى التجمعين ويستفاد على انه انه خصوصا في مسائل الحج اذ الظاهر ان الغرض ايقاعها
على شرائط المستفاد من الادلة اما كونه على الجهة ووجه الوجوب فيه وغيره معلوم انه داخل في
الوجه المامور به بل الظاهر عدمه فحينئذ الدليل بان فعل الواجب على الوجه المامور به موقوف
على المعرفة والعلم به ومنافاة بالمامور به على وجه ينتفي في وجوده التكليف وعلى تقدير
تسليم الوجوب لا يلزم البطلان على تقدير عدمه خصوصا على الجاهل والغافل عن وجوبه وعن
الذي اخذ بدليل مع كونه وظيفته ذلك وكذا المقلد لمن لا يجوز تقليده ولا خفاء في صحة
العلم الذي اخذه وسيما بالنسبة الى النساء والاطفال في اول بلوغهم فانهم كيف يعرفون
المجتهد وعدالته المقلدين واوسائطهم مع انهم ما يعرفون العدالة العدالة ومعرفتهم اياها
واخذهم منهم فروع العلم بعد الفهم ومعرفة العدالة غالبا الا بعد فهم جزئيات والواجبات وهم
لا ان ما حصلوا اشيا اذ ليس يعلم لهم العمل بالشياع بان الفلاني عدل مع عدم معرفتهم
حصة العدالة بل ولا بالعدلين ولا بالمباشرة وتحقيقهم ذلك كله بالدليل لا يخفى صعوبته ويبعد
عدم الوجوب عليهم قبل البلوغ على الظاهر بل يبعد القبح لعدم العلم بالتكليف لهما فيكون
الزمن الحصول نع بعد التكليف ولكن فلا يكون والمراد الحاصل انه لا دليل يصلح الا ان يكون
اجماعا وهو ايضا غير معلوم بل الظاهر انه يكفي في الوصول الى المطلوب كيف كان بدليل
ضعيف بل وتقليد كما يرى الاشارة اليه وعدم نقل الايجاب عن السلف بل كانوا
يكتفون بمجرد الاعتقاد وفعل صورة الواجبات ومثل تعليم النبي م الاعراب مع ان الصلوة صلوة

اشتمالها على ما هي كثير من الواجبات من الجهات والمندوبات وكذا سكوتهم عليهم السلام عن اصحابهم
في ذلك وبالجملة الى الان قوي على ذلك من الامور الكثيرة وان لم يكن كل واحد منها دليلا فالمجموع
مفيد له وان المحقق الى الان كله وان اكمل الوجوب على العالم المتمكن من العلم على الوجه المشروط
على انه دليلهم لم يتم لدلالته على وجوب القصد حين الفعل وانه غير واجب اجماعا ولكن ظني لا
ينبغي من التوقف تحصيل طلب الحق والاحتياط ما امكن انتهى كلامه ره وفي بحث
وجوب العلم بدخول وقت الصلوة وبالجملة كل من فعل ما هو في نفس الامر وان لم يعرف
كونه كذلك ما لم يكن عالما بنهيه وقت الفعل حتى لو اخذ المسائل من غير اهله بل لو لم ياخذ
من احد وظنها كذلك وفعل فانه يصح ما فعله في كلام الشرع اشارات اليه مثل مدح جماعة
للطهارة بالحجر والماء مع علم العلم بحسنها وصحح من مسح بالوقف ومثل قوله لمن حين
غلط في التيمم فقال الا فعلت كذا فانه يدل على انه لو فعل كذا يصح مع انه ما كان يعرف و
في تفحيح الصحيح من فسخ ركعة فقتلها كالاجتهاد مع عدم العلم والشريعة السهلة تقتضيه
انتهى وقف في شرح قوله ويجب غسل موضع البول بالماء خاصة واعلم ان الرواية التي
نقلت هنا في سبب نزول الآية الدالة على مدح ان الله بالماء اي قوله تعالى ان الله يحب
التوابين ويحب المتطهرين دالة على انه اصاب الحق وهو صواب وان لم يكن عن علم فعدة
صحة صلوة من لم ياخذ كل وضوء مع صلوته كل وضوئها غير ظاهر بل يكفي صحتها وامثالها كثيرة سيما
في ابواب الحج فتفطن الى الان فانه في وقت الصلوة ما امروا بالاخذ فتنظر ولكن المتاخرين
لم يعولوا عليه لعدم النهي عن ضد الخاص عندهم ثم نقول به ولو فرض الامر المضيق في ذلك
الوقت مع الشعور فالجاهل والغافل خارجان عن النهي فيه ثم انتهى واعلم ان كلامه ره
يتضمن مطلبين الاول منع وجوب معرفة واجب افعال الصلوة ومندوب افعالها حتى
يأتي المكلف بالواجب بقصد الوجوب وبالمندوب بقصد الندب بل يكفي في الخروج عن

عن قصد التكليف الاتيان بما هو المطلوب قربة الى الله وان لم يقصد قصد في الواجب الوجوب
وفي المندوب الندب استنادا الى الاصل بصعوبة معرفة واجب افعال الصلاة ومندوبها
سيما بالنسبة الى النساء والاطفال في اوايل بلوغهم ومقتضى ذلك انه لو اتى المكلف بالواجب
بقصد الندب وبالمندوب بقصد الوجوب كان ممتثلا **المقدمة الخامسة** انه اذا اتى
المكلف بما في نفس الامر كانت عبادته صحيحة وان لم يكن مجتهدا ولا مقلدا ومستندها
انما هو الاخبار المتضمنة للمدح بالطهارة بالحجر والماء وصحيح [illegible] بالوقوف وقوله من حيث
غلط في التيمم لا افعلت كذا تصحيح من فسد ركعة ففعلها والحسنة وامثالها والاصل
وصعوبة حصول العلم بالمجتهد وشرايطه وعدالته فان الاصل انما هو دليل على عدم وجوب
معرفة واجب افعال الصلاة وكذا الصعوبة ولو اتاها المذكورة لا على صحة ما كانت مطابقة
للواقع ونفس الامر فلا يتوجه عليه ان الاصل والصعوبة لو افاد الصحة يفيد انها مطلقا سواء
كانت العبادة مطابقة للحكم النفس الامري او مخالفة له مع انه يمكن الجواب عنه بانهما
يقتضيان الصحة فيما لا مانع له والمانع في صورة عدم المطابقة موجود وهو الاجماع على لزوم
الاعادة في الوقت والقضاء في خارجه او تمسكا هو الظاهر والاخبار المتضمنة الامر بالاعادة
والقضاء من ترك شرطا من شروط العبادة او جزءا من اجزائها المادية او الصورية وقوله
ع لا افعلت كذا لمن غلط في التيمم حيث [illegible] ببطلان الصحة بعد وعمله فتم ولعله
لذلك ذهب [illegible] الى قوي على ذلك من الاصحاب الكثيرة وان امكن كل واحد منها دليل
فالمجموع مفيد له ثم وفي القوانين المحكمة واتجه الذاهبين الى انها ان كانت مطابقة
للواقع ونفس الامر فصحيحة والا كانت باطلة بالاصل وصعوبة حصول العلم بالمجتهد وشرايطه
وعدالته سيما مع الاشكال في معنى العدالة والكاشف عنها والمثبت لها ولا لطفا
في اول البلوغ وللنسوان ولكثير من العوام ثم اورد عليه بانهم ان ارادوا بذلك

الثاني بالمرة

الثاني بالمرة والعاجز من ادراك ما ذكر انما هو مخالف الوجوه في المذكور بحيث كما ذكروه والاصل في
العسر والحرج بل التكليف بما لا يطاق كما هو دليل على ذلك ولكن يرد عليهم ان تخصيص ذلك بما كان
موافقا للنفس الامر لا دليل عليه اذ هؤلاء ليس تكليفهم الا ما فهموه ولذلك لا يشترط في صحة عبادة المجتهد
موافقتها للنفس الامر واما فرق بين التفطن والامكان وعدمه لان الاصل العلم باشتغال الذمة وامكان التحصيل
من العلم الاجمالي كاف في وجوب تحصيل التفصيل كما في المثال المشهور بتكليف المولى عبده با
العمل على الطلب اذا [illegible] ولا حرج فيه يوجب سقوط التكليف وفيه بعض منع كون الاصل والصعوبة
دليل على الصحة كما ظهر من كلامه طاب ثراه فهو كما ذكره وما ان المراد بالغافل بالمرة ظاهر الغافل
عن وجوب ان يكون المكلف بعد العلم بالتكليف وانسداد باب العلم به مجتهدا او مقلدا كان
الحث في وجوب ذلك وان المراد بالعاجز عن ادراك ماذا العاجز عن فهم المجتهد الجامع لشرايط الفتوى
والعادل وتعيينه وفيه اشعار بالتزام ان الواجب على المكلف بعد العلم بالتكليف وانسداد
باب العلم به ان يكون مجتهدا او مقلدا وهو ممنوع فان الواجب عليه انما هو العمل بالظن سواء
حصل من الكتاب او السنة او من غيرهما مثل الشهرة وقول العالم الحي او الميت او كتابهما
او غير ذلك وذلك الظان قد يسمى مجتهدا وقد يسمى مقلدا وقد لا يسمى بشيء منهما لكن حصل
له الظن بالتكليف به من قول [illegible] مثل ابيه او معلمه او غيرهما ممن لا يكون مجتهدا ولا مقلدا له فان
ان ذلك مسلم في الجملة يعني نسلم ان الواجب على المكلف عنده بعد العلم بالتكليف وانسداد
باب العلم انما هو العمل بالظن ولكن في الجملة لا مطلقا فانه لا بد ان يكون الظن الذي يعمل به
ظنا معتبرا عند العقلاء وهم لا يعتبرون بعد العلم بالتكليف وانسداد باب العلم به مطلق
الظن بل انما يعتبرون الظن القوي الذي به يطمئن به النفس وهو ظن المجتهد وظن
مقلده ولهم عدم اعتبار غيرهما خارج بالاجماع كما خرج ظن القياس بالاجماع قلت
نسلم ان الواجب عليه العمل بالظن الذي تطمئن به النفس مطلقا بل انما نسلمه فيما امكنه

مجتهد ولم يثبت به رجحان الامتثال ولو سلم ذلك فنقول مسلم ان الظن تطمئن به النفس يحصل في ظن
المجتهد وظن مقلده مع ان المقلد للمجتهد ربما لا يحصل له الظن بقول المجتهد وعدالته لا يجامع
على جزم ظن غير المجتهد والمقلد ممنوعة ان كان المراد انه قد وقع الاجماع على انه يجب على
صاحب ذلك الظن اتباعه في الوقت والقضاء خارج الوقت وباطل ان كان المراد انه وقع الاجماع
على انه يجب عليه تقليد المجتهد في تلك الحالة فانه تكليف الغافل وهو محال نعم كان قلت
بعد العلم بالتكليف وانسداد باب طريق العلم انما يجب العمل بالظن لو لم يأمر المكلف بان يأخذ
بنحو خاص من جهة او هو بالنسبة الى من لم يبلغ رتبة الاجتهاد موجود وهو امره بتقليد المجتهد
الجامع لشرائط الفتوى العادل بالاجماع والسيرة والايات مثل فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم
لا تعلمون ولولا نفر من كل فرقة طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم
يحذرون والاخبار كما تقدم قلت لا نسلم الاجماع على رجوع من لم يصل الى رتبة الاجتهاد الى
المجتهد والاخذ بقوله تعبدا فان قلت ان قولهم بان المقلد لا بد ان يكون عنده قياس مركب
من هذين المقدمتين هذا ما افتى به المفتي العادل وكلما افتى به المفتي العادل فهو حكم الله
في حقي يدل على ذلك فان المقدمة الثانية يدل على ان الرجوع المقلد الى المجتهد امر تعبدي
وكذا تعريف التقليد بقبول قول الغير من غير دليل شرعي قلت لا نسلم دلالة المقدمة الثانية
عليه وكذا دعوى ان العلم بما لا يكشف عن الاجماع وكذا لا نسلم ان السيرة والمكاشفة عن قول المعصوم
او رواية دالة على ان الرجوع الى المجتهد من باب السبب وكذا الايات والاخبار دالة
لا تناسب قوله فاما مع فرض التفطن والامكان نعم يسلم الاجمال فان المراد بالتفطن ظاهرا انما
هو التفطن على اصل التكليف فانه قوله العلم باشتغال الذمة وامكان التحصيل يجب ان
ان العلم الاجمالي كاف في وجوب التحصيل التفصيلي كما في المثال المشهور وانما يجري في
صورة التفطن باصل التكليف اجمالا فان المتفطن بوجوب ان يكون المكلف مجتهدا او مقلدا

ليس له علم اجمالي

ليس له علم اجمالي حتى يقال انه كاف في وجوب تحصيل التفصيل ولان المراد بتحصيل التفصيل على
ذلك التقدير لا بد ان يكون تحصيل العلم على وجه التقليد وبعد فرض التفطن بوجوب ان
يكون المكلف مجتهدا او مقلدا لا حاجة الى اثبات وجوب التقليد لان الفرض انه تفطن به
وعلم بذلك ومقتضى صحة المقابلة تقتضي ان يكون المراد بالغافل الغافل عن اصل التكليف
الواقع وان كان المراد به ذلك لا يناسبه قوله والاصل والعسر والحرج اه مضافا الى ان العلم
باشتغال الذمة بالتكليف اجمالا يقتضي ان يكون المكلف مجتهدا او مقلدا لانه ليس تقصد
لما يعلمه اجمالا ويمكن ان يقال ان المراد بالغافل بالمرة هو احتمال الجهل وان المنافاة
بينه وبين قوله فاما مع فرض التفطن والامكان انما يكون منتفية اذا كان المراد به التفطن
التفطن على اصل التكليف كما قرينة ولا يلزم حمل كلامه عليه لجواز ان يكون المراد به التفطن
على ان الواجب عليه ان يكون مجتهدا او مقلدا له كما يشير به عطف الامكان عليه ولكن يتوجه
ح ان الجاهل المتفطن على ان المكلف لا بد ان يكون مجتهدا او مقلدا ليس له علم اجمالي
بل الحاصل له علم تفصيلي وهو العلم بانه يجب عليه ان يكون مقلدا فان الجاهل المتفطن لا
يتردد بين ان يكون مجتهدا او مقلدا المجتهد فرض نادر نعم كما احتج البعض بان المامور به هو
نفس العبادة وكونها ماخوذة من الامام او من المجتهد غير داخل في حقيقته فمتى وجد في الخارج
تحصيل الامتثال والاصل عدم مدخلية كونها ماخوذة منهم في ماهية العبادة فيلزم كلامهم
هذا تنفي كفاية ذلك وان علم بوجوب الجزم والتحصيل وخصوصيته واكتفى بالجزم بتقليده
من لا يجوز تقليده وهو صريح كلام بعضهم وقد يقيد بعدم العلم بفتيته عن ذلك حين العمل
واورد عليه بانه لا تناسب في صحة العبادة من قصد الامتثال وهو المراد من قصد التقرب ولا
يصح الامتثال الا مع معرفة كونه ذلك ما هو امر به الامر فانه لم يعرف ذلك فكيف تقصد
التقرب فانه اعتبر هو مجرد الموافقة وان كان المصلي عالما بوجوب التحصيل ومقصرا في ذلك

فهي باطل لعدم تحقق الامتثال العرفي للزوم الجزم بالاطاعة والمفروض ان مع العلم بوجوب
التحصيل لا ينفي الاطمينان بظنه وتقليده فهي في الحقيقة ليس بظن وان اعتبر وبشرط ان لا يتفطن
المكلف بوجوب التحصيل ولا يحصل له العلم بذلك ففيه ان اعتبار الى اخره هنا لا دليل عليه
لان التكليف بالمحال قبيح تكليف بما لا يطاق فليس ذلك تكليفا له فكيف يطلب منه اولى
يرد عليه انه فهم ان المراد بالمتفطن بوجوب التحصيل وغير المتفطن به اما المتفطن بوجوب تحصيل
اصل التكليف الثابت عنده اجمالا بالضرورة وغيره كما هو الظاهر او المتفطن بوجوب التكليف
بطريق الاجتهاد او التقليد وغيره فان كان المراد الاحتمال الاول فهذا المتفطن في صورة تعذر
العلم بالمكلف به ليس عليه الا اتباع الظن سواء كان من اجتهاد او تقليد المجتهد او غيرهما
وغيره ليس عليه شيء اذ لا تكليف الا بعد البيان كما هو مقتضى البرهان فلا وجه للقول بانه
المتفطن لا يتحقق له الامتثال مط وان غير المتفطن ليس عليه الا ما فهمه سواء كان موافقا للواقع
او نفس الامر او لا فتم وان كان المراد الاحتمال الثاني ففيه منع عدم تحقق الامتثال العرفي
في صورة التقصير مط ومنع ان المتفطن من لا يحصل له الظن اصلا وهو خارج عن محل النزاع فان
النزاع في عبادة الجاهل ومن لا يحصل له الظن لا يصح منه العبادة لان ترجيح الفعل على الترك
مستندا الى ترجيحا وهو لا يتحقق الا مع العلم بالفائدة او الظن بها او من لا يحصل الا الظن الذي
يعتبره العقلاء وهو الظن القوي الذي يطمئن به النفس وهو ظن الحاصل من تقليد المجتهد
وفيه بعد تسليم انه يحصل من تقليد المجتهد ظن بالمكلف به وانه الظن القوي الذي يطمئن
به النفس وانه الظن الذي يعتبره العقلاء وان غيره لا يكون ظنا تطمئن به النفس ان ذلك
المتفطن الذي يرجع الى غير المجتهد اما ان يكون غافلا او غيره فان كان غافلا يرجع الى غير المجتهد
وان لم يكن غافلا فلا يكون يرجع الى غير المجتهد ... ذلك لو كان مكلفا بالرجوع اليه
يلزم العسر والحرج بل تكليف الغافل ثم هذا اذا كان المراد بالمقصر المقصر في تحصيل العلم

بعد العلم الاجمالي

بعد العلم الاجمالي بالتكليف وبالتحصيل تحصيل العلم واما اذا كان المراد بالمقصر المقصر في
الاخذ عن المجتهد بعد العلم بوجوب التقليد وبالتحصيل اخذ المسئلة عنه ففيه ان العالم با...
التكليف اجمالا المتفطن على ان الواجب عليه ان يكون مجتهدا او مقلدا في تحصيل التكليف
الاجمالي اما ان يعتقد ان رجوعه الى غير المجتهد ايضا مجزي او يعتقد انه لا يفيده الظن با
لحكم النفس الامري فان كان الاول فهو لا يرجع الى غير المجتهد ولو كان اعتقاده بذلك ظنا
سواء افاد قوله الظن بالحكم النفس الامري او لم يفده لانه يحصل بعد اعتقاده ذلك الظن بطلب
الحكم النفس الامري حتى ياخذ في مقام الامتثال كما يظنه ذلك ثم امكن له الاخذ بما يظنه فتوى
المجتهد نعم وان كان الثاني يرجعه الى المجتهد انما هو لافادة الظن بالحكم الواقعي او التكليف
اجمالا المقصر في تحصيل العلم بالتفصيل فاذا افاد ذلك غير قول المجتهد فياخذ به ولا يحتاج
الى الرجوع اليه فيه يكون مقصرا ان تامل ثم اعد والكلام كما فسرنا فقد القول ان الحكم ببطلان عبادة
الجاهل المتفطن بالتكليف اجمالا المقصر في تحصيل العلم بالتفصيل ان كان مستندا الى
انه لا يتحقق الامتثال او قصد التقرب فلا يخلو اما ان يكون المراد ان المعتقد لا يعده متقربا
وممتثلا فلو سلم ذلك كيف نسلم ذلك ولا فرق بين الجاهل الذي غلب ... مجتهدا من غير بصيرة
واجتهاد فان الصحة واستحقاق الثواب المدح لو كان يحصل المطابقة للواقع من غير جد خليه
الجد والاجتهاد فهو نفيه قول المحقق الاردبيلي وان سلمناه فلا نسلم بطلان عبادة من لا
نسلم غير ممتثل ومتقربا فان الصحة والبطلان انما يتفرعان على قصد نفس العابد الامتثال
والتقرب وعدمه فان الصحة عبارة عن موافقة الامر في نظر العابد سواء كان موافقا للواقع
ونفس الامر ومخالفا له في الفتوى ولذا نحكم بصحة عبادة المقلد اذا كانت موافقة للامر
في نظر من اعتقده مجتهدا وقلده وان كان في اعتقاده مخطئا ثم او يكون المراد انه لا يكون
عند نفسه ممتثلا او متقربا ان ترجيح الفعل على الترك واختيار الفعل في مقام الامتثال

يحتاج الى الترجيح والمزيف ان الترجيح انما هو بقصد التقرب والامتثال لا يصدق عليه انه
لا يكون عند نفسه ممتثلا ومتقربا فانه وان كان مستندا الى ما بناه لا يكون موافقة لما في نفس
الامر بقي انا نجد فيما كان معتقدا وهو الموافق له وهو قول المحقق الاردبيلي وان كان مستندا
الى الصحيح من العبادة انما هو ما كان موافقا للامر في نظر العابد بعد بذل الجهد واستفراغ
الطاقة والمسؤول عن فعل ذلك في الواقع المشهور بلا خلاف فرق بين المقصر وغيره
لا يخلو من قوة وقد اختاره صاحب الذخيرة في مسئلة اتفاق صلوة الجاهل بالوقت فيه حيث
قال بعد حكاية كلام المحقق الاردبيلي ان ما ذكره متطرق فيه للقواعد العدلية وليس
المقام مقام تفصيله اقول انه لا ان الجاهلين الى آخر ما حكيناه عنه سابقا وكانه فسر
الصحيح مطلقا سواء كان في العبادات او المعاملات بما ترتب عليه الاثر المطلوب منه وجعل
الاثر المطلوب من العبادات استحقاق المدح والثواب دون موافقته وسقوط التعبد المستتبع
لسقوط القضاء وفسر الباطل في العبادات بما ترتب عليه استحقاق الذم والعقاب او حكم با
ستلزام موافقة الامر التي تكون معنى الصحة في العبادات استحقاق المدح والثواب ومخالفته
التي تكون معنى البطلان فيها استحقاق الذم والعقاب على قاعدة فان ترتب الذم والعقاب
انما هو فيما كان المخالفة عن علم دون ما اذا كان عن جهل ولذا نسب صاحب المدارك في المفصل
في الجاهل الواقع في الصلوة في شرح قول المحقق وكذا لو فعل ما يجب تركه او ترك ما يجب فعله
جهلا بوجوبه الوجوب في ساواه الجاهل العامد في ذلك عدم تحقق الامتثال مع الاخلال
بالواجب في الحالين وان افترقا بالاثم وعدمه وعلى ما اجاب عنه بعض الافاضل المعاصرين المحقق
المقدس الاردبيلي باختيار الشق الثاني لو كان غافلا عن وجوب مراعاة الوقت وصح
بوجوب معرفة الصلوة بشرائطها وان كانها بحيث يحصل القطع والظن واما مع عدم فرض العلم
بوجوب المعرفة المذكورة فيقال ان الذي فعل في الوقت معاقب على ترك السهو على ترك

السهو على ترك

السهو على ترك الصلوة لاتيانه بها وليس التحصيل والمعرفة من شرائطها بل هو واجب على حده
واما المحكوم فيعاقب على ترك السعي وعلى عدم الاتيان بالصلوة لعلمه بانه يجب عليه السعي
لتعلم الشرائط وان باتى بالصلوة التامة وترك السعي وترك اجتهاد فلم يات بها مطابقة
للواقع ويرفع كونها لفعل الامر لا فعال موردا للمدح او الذم بانا نقول لكل ان المدح على فعل
الصلوة الناشي من العلم ولم يتفق بان الذي فعل في الوقت يستحق المدح بفعله في الوقت
بل نقول بانه لا عقاب عليه لترك مراعاة الوقت من جهة جهله بها ولا منافاة بين كون شخص
غير مستحق للذم والعقاب عليه وكونه مستحقا للحمد وجعله سببا لاستحقاق المدح بل
يكون كل من لم يستحق العقاب على شيء يستحق المدح عليه كما في افعال الآدميين الغير اختيارية فغاية
الامر ان يكون الجاهل بمراعاة الوقت المصلي فيه اقل فيه ثوابا من العالم الذي راعى الوقت
وصلى فيه لان الثاني تقرب الى الله بفعلين والاول بفعل واحد واورد عليه بان هذا بعينه
الخروج عن قواعد العدلية فان الاول لم يصدر منه شيء ازيد من وقوع فعله في الوقت اتفاقا
وفي الثاني ساواه بان قدر العذاب من احدهما دون الآخر خروج عن العدل وكذا تخصيص
المدح لاحدهما على افعال الصلوة دون الآخر مع ان خلو الطاعة عن الرجحان واستحقاق المدح
اتقنهم غير معهود ومناسبة ترك الزنا قياس مع الفارق فان ترك الزنا من الذي حصلت بخلاف
فعل الصلوة في الوقت انتهى كلامه رفع الله مقامه اقول يمكن ان يقال انه ترك الزنا ان كان
لردا عيا غير الامتثال فليس منهيا عنه ولا ثبات عليه وان كان فهو منهي عنه ويثاب عليه
ح لانه ليس الا لقصد الامتثال وانه يرد على صاحب الذخيرة ان ما اورده لا يرد على المحقق
الاردبيلي وقياس ما قاله في صلوة الجاهل بوجوب معرفة الوقت فيه قياس مع الفارق
فانه انما يقول بصحة صلوة من ظن انه يجب فيها قراءة السورة مثلا وقراءتها بقصد الامتثال
والتقرب وان اخذه من غير اهله وهذا الجاهل قد قصد بفعله الامتثال والتقرب بسبب

ظنه بخلاف الجاهل بوجوب سترها الوقت فانه لم يقصد باتيانه الصلاة في وقتها الامتثال والتقرب
فمراده أنها بالصحيح ظاهر ان المسقط للقضاء وبالباطل لا يسقطه والتام الصحيح بهذا المعنى في
نحو ذلك الجاهل وعدمها في الجاهل الذي ترك السورة في الصلاة بظن انها ليست واجبة فيها لانه
لم ينظر الى ان القضاء بالامر الجديد فلا بأس ان يأمر الله تعالى هذا الجاهل بالصلاة في خارج الوقت ولم
يأمر الجاهل الحر بها ويكون فيه مصلحة لم يعلمها وكذا لو قيل ان الكل سيما تقربا بها اذا رفعها نظرا
الى قصد الامتثال والتقرب فيطلبها الاختيار بين لا بأس به اليهم تتم واحتج الفيه بقوله صلى الله عليه وآله رفع عن امتي
تسعة اشياء السهو والنسيان وما استكرهوا عليه وما لا يعلمون وما لا يطيقون وما اضطروا اليه
والحسد والطيرة والتفكر في الوسوسة في الخلق ما لم ينطق بشفة وقوله ما حجب الله علمه عن العباد
فهو موضوع عنهم وما في معناه اقول وتحقيق الكلام فيه يستدعي بيان المراد بما لا يعلمون ثم
المراد برفعه اما المراد بما لا يعلمون فالظاهر انه ما لا يعلمون حكمه الشرعي وهو يعم ويشمل ما كان الجهل
بالموضوع كما اذا لم يعلم حرمة الطعام وغصبية المكان ونجاسة الثوب والبدن والمادة
اشتباهها مما يكون العلم به بالحس مع الاستعانة بالقرائن العقلية او ما يجد الشم فانما يقابلها كتبها
العدلين وما كان الجهل بسبب عدم تحصيل العلم بما اتى به النبي صلى الله عليه وآله مما لا يحصل العلم به الا ببيان الشارع
المقدس بل وهو يعم ما كان مظنونا او مشكوكا او مجهولا انما يختص بما كان الجهل به مركبا مثل ان يعتقد
ان الشيء النجس طاهر وهو في الواقع نجس او مباح وهو في الواقع مغصوب وان حكم المسألة الفلانية
الوجوب مثلا وهو في الواقع الحرمة او بعكس ذلك وان حكم العقد الفلاني الصحة وهو في الفساد
او بعكس ذلك مما يتفق للمجتهد والمقلد سهوا الثاني لا يراد واما المراد بالثاني فقد اختلف الاصوليون
فيه فذهب بعضهم الى انه مجمل لانه لا يستقيم الكلام الا بتقدير وما يصح تقديره هنا متعدد ولا ترجيح
لبعضها على بعض ولا يصح تقدير الجميع لان التقدير خلاف الاصل فلا بد من الاكتفاء بقدر الحاجة
ومنه قيل ان القرون تتقدر بقدرها فيكون مجملا والرواية على ذلك التقدير لا يصلح للاحتجاج

بلغ المعارضة

بناء على المدعى وقال بعضهم انه مبين ثم اختلف هؤلاء فقال بعضهم ان المقدر انما هو الاثم والمؤاخذة
وقال بعضهم انما هو الحكم وقال بعضهم انما هو الذم وقال بعضهم انه الجميع قال الشهيد ره في القواعد
روى ابن عباس رضي الله عنهما عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال ان الله تعالى رفع عن امتي الخطأ والنسيان
وما استكرهوا عليه ورويناه بطرق عن اهل البيت عليهم السلام وفي حكم الخطأ الجهل ولا بد فيه من تقدير
ويعبر عنه بالمقتضي او حكم او اثم او ذم او الجميع على خلاف بين الاصوليين والظاهر منه في القواعد
ان المراد بالحكم المقدر انما هو الحكم التكليفي والوضعي فانه قد وقع في الاحكام ارتفاع الحكم
كمن نسي صلاة الجمعة او تكلم بالصلاة ناسيا او فعل المفطر في الصوم المتعين ناسيا او اخطأ او صلى
بغير طهارة صحيحة او ظن طهارة فيظهر او اكره على اخذ مال الغير وورد فيهما ارتفاع الاثم
كمن نسي صلاة الظهر او ظن جهة القبلة ما اخطأ فانه لا يرتفع الحكم اصلا في القضاء فانما يرتفع
المؤاخذة والاثم عليه ووجوب التدارك من امر جديد وقد يقع الخطأ والنسيان في المنفيات
عنها الدعاء بهما وهو ثلاثة اقسام الاول ما لا يتعلق بالغير كمن نسي فاكل طعاما ما يحمل الاجر
كون هذا اجزأ فاقرب به وهذا القسم يرتفع فيه الحكم والاثم لان الحد شبهة الزجر وذلك انما
يكون مع التذكر الثاني ما يتعلق بالغير كمن اكل مال الغير ناسيا او خطأ فالمرفوع فيه هنا
الاثم والمؤاخذة بالتعزير وان كان عليه الضمان الثالث ما يتعلق بحق الله وحق العباد
كالقتل خطأ او نسيانا او الافطار في الصوم المتعين وهذا كالثاني فيجب الكفارة والدية
وربما جعل هذا من خطاب الوضع كوجوب القيمة على النائم المتلف والصبي والمجنون وان
لم يتصور فيهم تكليف ومثله لو حمل بالشبهة ودفع الناس وفي بحث الجاهل نظر كما
لو حلف على ترك شيء في وقت معين ففعله جاهلا به والاقرب العدم لحديث واتفق
الاصحاب على ان الجاهل والناسي لا يتقيدان في قتل الصيد في الاحرام ولا في ترك شرط
او فعل من افعال العبادات المامور بها الا ما ذكره من الجهر والاخفات والقصر والتمام

انتهى ويمكن حمل الحكم المقدر في نظم الحديث على الخاصة كما في قول النحاة وحكم المبني ان لا يختلف
اخره باختلاف العوامل لا على المعنى المصطلح عليه عند الاصوليين وعلى هذا المعنى يشمل الحكم
الشرعي مطلقا والاثم والمؤاخذة وكما يرد على ذلك التقدير ما اورده القائلون باصل الحديث
من ان تقدير جميع المحتملات يستلزم التعدي من قدر الحاجة في التقدير لتصحيح الرواية
وهو غير جائز من التقدير والاضمار خلاف الاصل وفي خلاف الاصل لا بد من الاقتصار على
ما يندفع به الضرورة لعدم المقتضي في الزايد عليه وما اورده بعض القائلين باضمار الاثم
والمؤاخذة على اضمار الحكم ان المراد بالحكم انما هو خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين
على سبيل الاقتضاء والتخيير او الوضع وهو من اصطلاحات الاصوليين ولا يتكلم النبي صلى الله عليه وآله
باصطلاحهم الحادث من وجهين احدهما انه لم يكن في زمانه صلعم الثاني ان الحكم بهذا
قديم عندهم ثم لو كان مرادا من قدر اللازم به انما هو اللازم الشرعي من وجوب القضاء والضمان
والحد والتعذير ثم الظاهر ان الحديث ليس مجملا كما ذهب اليه الاكثر كالسيد عميد
الدين ره ان المراد رفع الاثم او المؤاخذة كما ذهب اليه جماعة من المحققين منهم العلامة ره
والسيد عميد الدين والحاجبي والعضدي وهو محكي عن المحقق الثاني والمحقق البهائي
والفخري لان المتبادر الى الفهم اذا قال السيد لعبده اني رفعت عنك الخطاء والنسيان
في الشيء الفلاني انما هو رفع الاثم والمؤاخذة وفي النهاية ان التبادر علامة الحقيقة اما
اللغوية او العرفية ويؤيده قوله تعالى ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطانا فان قلت ان المؤاخذة
على النسيان والسهو وغيرهما من المذكورات في الرواية خلاف العدل تعالى الله عن ذلك
علوا كبيرا فرفع المؤاخذة عنها مستفاد من العقل ولا اختصاص له بتلك الامة المرحومة فلا
حاجة الى البيان وحمل كلام الحكيم على ما هو لا يفيد الا التاكيد وعلى التاسيس احسن من حمله
على التاكيد قلت لا نسلم ذلك كيف ولو كان رفع المؤاخذة عن السهو والنسيان مدلولا

بدلالة العقل

بدلالة العقل فما وجه قول المؤمنين ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطانا الاية فان قلت ان المؤاخذة
انما هو على الفعل الاختياري من السهو والنسيان لسبب باختياره بين قلت يجوز المؤاخذة على ما ليس
اختياريا اذا كان مسببا عن فعل اختياري ولما عدم تجويز العقل المؤاخذة ما ليس اختياريا مطلقا
سواء كان مسببا عن فعل اختياري ام لا يجوز التزام الجواز في السهو والنسيان بتقييدهما بما كان
مسببا عن الفعل الاختياري ثم وما يؤيده انه اذا نظير ذلك التقدير في جميع الاخبار الشبيهة المذكورة
في الرواية بخلاف تقدير الحكم وما يؤيده ايضا ان تقدير الحكم يستلزم التزام التخصيص كما التزمه
الشهيد ره في الذكرى حيث اجاب عن الاعتراض بان وجوب القضاء على الناسي والساهي ينافي
قوله صلعم رفع عن امتي تسعة اشياء الخطاء والنسيان وقوله صلعم رفع القلم عن ثلثة الصبي حتى يبلغ
وعن النائم حتى يستيقظ وعن المجنون حتى يفيق بانهما خرجا عن العموم بخصوص قول النبي صلعم
اذا نسي احدكم صلوة او نام عنها فليصلها اذا ذكرها ويمكن ان يقال ان وجوب القضاء ليس
حكم السهو حتى ينافي رفعه بلا ان يقال ان وجوب القضاء سبب عن السهو فكان حكما له وضعيا لانه سبب
وجوب القضاء وهو لم يكلف برفع عنه فلا بد من التزام التخصيص ويمكن ان يقال ان المراد بالسهو
في رفع السهو انما هو السهو بمعنى الفعل او الترك الذي وردت عن السهو دون معناها الحقيقي
فالرواية انما تدل على رفع حكم العمد وهو لا ينافي ثبوت حكم السهو وكذلك يقول فيما صدر عن الخطاء
الذي داخل في الاعتبار ان حكم الخطاء غير حكم العمد فان حكم القتل العمد مثلا غير
حكم القتل الخطائي والمرفوع في صورة الخطاء انما هو حكم العمد دون حكم الخطاء ثم وما يؤيد
تقدير الحكم استدلال الفقهاء في الاحصان والاحصار ظاهرا بالرواية وكذا رواية رفع القلم
عن الثلثة الا انها يؤيد تقدير الحكم التكليفي دون الاعم منه ومن الوضعي ومما يؤيد ان المراد
بالحكم هو الحكم التكليفي لان الحكم الوضعي ليس منه ولا يا العم في الغالب اللهم الا ان يقال
ان رفع الاثم والمؤاخذة يستلزم رفع الحكم فانه لا يصح القول بثبوت الحكم ورفع الاثم فانه لا اثم الا حكم

ولا يتحقق بقاء الملزوم ورفع لازمه وهو انما يكون في الحكم التكليفي دون الوضعي ثم اذا تقرر ذلك
يقول الذي اخترناه من التقدير انما هو تقدير الاثم والمواخذة وهو كما يدل على ان عبادة من ليس
بمجتهد ولا مقلد صحيحة بل انما يدل على انه لا اثم عليه ما لا يعلمه بعينه انتهى وقد قررنا سابقا ان
بين قولهم ان الجاهل معذور وبين قولهم ان عبادة من ليس مجتهدا ولا مقلدا فرقا وعلى تسليم عدم
الفرق بينهما نقول ان عدم الاثم على فعل ما لا يعلم حكمه المكلف لا يدل على صحته الا ان يقال باستلزام
وهو ممنوع وعلى تسليم ذلك فالرواية انما يدل على صحة عبادة الجاهل مطلقا سواء كان عبادته مطابقة
للواقع ام لم يكن مطابقة له وهو اعم من المدعى الا ان يقال انه لما كان بطلان عبادة الجاهل في صورة
عدم المطابقة للواقع اجماعيا فيلزم تخصيص الرواية بما لا يطابق الواقع وما قررنا يجري على القول
بتقدير الحكم ايضا وقد يجاب عن الاستدلال بالرواية على انها يدل على الاثم والمواخذة بما لا يعلمه
المكلف حكمه وهو انما يصدق اذا لم يعلمه اجمالا ولا تفصيلا ومن ليس مقلدا ولا مجتهدا من العوام
ليس كذلك بل يعلم اجمالا ان الله ارسل الرسول وانزل اليه احكاما يجب عليه تحصيلها على سبيل
التفصيل وفيه ان المتبادر من العلم انما هو العلم التفصيلي ولذا ترى الفقهاء يستدلون
بالرواية على رفع الاثم او رفع الحكم عن الجاهل بالتفصيل ولو كان عالما بالاحكام اجمالا وقد يجاب
عنه بان المراد بما لا يعلمون ما لا يعلمونه بدون التقصير في التحصيل واما لا يعلمونه بسبب التقصير
في التحصيل فحكمه باق ولا يتحقق في المواخذة على الفعل والترك وفيه نظر ينبغي ان يدرج هنا ما كتبنا
في ان من لم يكن مجتهدا ولا مقلدا يصح عبادته ام لا والثاني اعني صاحب الاعتقاد الذي يحتمل
النقيض اما ان يجوز ان يحصل له العلم بالحكم ويجب ذلك عليه باستلزام العسر والحرج اولا
يجوز ذلك وعلى الاول لا يجوز له الرجوع الى الغير قبل البحث والفحص لقوله تع ولا تقف ما ليس لك
به علم وان الظن لا يغني من الحق شيئا وامثالهما من الايات فان قلت لعل صاحب ذلك الاعتقاد
لا يطلع على قوله تع ولا تقف ما ليس لك به علم وامثاله قلت ان العقل حاكم بعد جواز الاتكال

على الظن لان المتكل عليه

على الظن لان المتكل عليه لا يامن معه من الضرر فان قلت ان بناء ارباب العقول على الظن في العادات
والشرعيات اذا انسد عليهم باب العلم بها يكون في حكم العادات قلت القدر المسلم منه انما هو فيما
كان الباب على العلم منسدا او متعسرا والا فالظاهر انه لا يتقدم عاقل الى الاتكال على الظن فان قلت
ان القدر المسلم من عدم اقدام العاقل على ما لا يامن معه الضرر انما هو في صورة الشك قلت
الظاهر ان مدار عدم الاقدام على ما لا يامن معه عن الضرر انما هو الخوف وهو حاصل في صورة الظن
في الجملة نعم يمكن منع حصوله في بعض مراتب الظن فان قلت اذا كان الاقدام على ما لا يامن معه
من الضرر قبيحا عقلا فكيف يجوزه العقل فيما كان تحصيل العلم متعسرا فان نفي العسر والحرج ليس
عقليا الا في العبادات ولا في الشرعيات كيف ولو كان عقليا فلا يقع التعارض بينه وبين تقدم جواز
الاقدام على ما لا يامن معه الضرر لانه لا يقع التعارض بين الحكمين العقليين سواء كانا علميين او
ظنيين قلت انا لا نقول بالجواز فيه مطلقا بل انما نقول ان مدار تجويز الاتكال على الظن وعدمه رفع
الضرر المحتمل واذا دار الامر بين ضررين مثل الاقدام على ما لا يامن معه من الضرر وما يستلزم العسر
والحرج فان ضرره ابقى فلا بد من الاحتراز عما هو اكثر ضررا والاقدام على ما هو اقل ضررا او رجحه عليه
الظاهر انه يختلف ذلك باختلاف الموارد فقد يكون الضرر فيما لا يامن معه من الضرر اقل
من العسر والحرج وربما يكون الامر بالعكس وربما يفرق بين الضرر الذي يترتب عليه من الغير
والذي لا يترتب عليه من الغير كالذي يترتب عليه من البيوع والاجارات في الاكتساب او دين الاغذية
والاشربة والسفر وامثالها وربما يفرق ايضا بين الضرر الذي يترتب عليه من الغير بين ما كان من المتجبرين
السلطان والحكام ومن في حكمهما وما كان ممن هو ادنى منه مثل العبد والجارية وكذلك بعض
وبعض الاجراء وما كان ممن هو مساو له كالزوج والزوجة والشريك والمصاحب فلا يتكل عليه
على الظن في بعض المذكورات ولو اتكل عليه فيه فلا يتكل على كل ظن بخلاف بعضها فان الاتكال
فيه اوسع ومرجع ذلك الفرق والتفصيل ايضا الى الفرق بين افراد الضرر والخوف منه فتدبر

الثاني انحي صاحب الاعتقاد الذي لا يجوز ان يحصل له العلم بعد الفحص والبحث فهو اما ان يعلم
انه يتعين عليه الرجوع الى الغير ثم ذلك الغير الذي يعتقد انه لا بد له من الرجوع اليه لا بد ان
يكون ممتازا عنده عن غيره بصنفه وهو ظاهر واذا كان كذلك فاذا يرجع الى شخص خاص اما ان يعتقد اعتقادا
جازما ان يعلم انه من ذلك الصنف او يظنه ولا ثالث فان الرجوع الى الغير لما كان اختياريا
فلا يتحقق بدون الداعي وهو غير متصور في صورة الشك ولذا اتفق الامامية ومن وافقهم المعتزلة
باتباع الترجيح بلا مرجح واذا لم يعتقد اعتقادا جازما انه من الصنف الذي يعتقد عليه الرجوع
اليه ورجع اليه وعمل بمقتضى رجوعه اليه فاما ان يبقى على تلك الحال او لا يبقى عليها بل يطلع على انه
كان في خطأ كما اذا كان اعتقاده الرجوع الى من ليس له اهلية الفتوى اما لقصوره عن بلوغ تلك الدرجة
الرفيعة كما اذا رجع الى المجتهد الناقص او الناقص الذي يقتدي ويأتم به وامثالهما وفسقه او غير
بناء على عدم جواز الرجوع الى الفاسق وتقليد الميت والمعهود الاخر للبحث عن صحة علمه وقيام
له تنبيه الغافلين وارشادهم والامر بالمعروف والنهي عن المنكر اذا كان على الخطاء واتفق
ان ذلك الغير الذي رجع اليه ان كان ممن يصح الرجوع اليه شرعا كالفقيه الجامع لشرائط الفتوى
العادل الحي او بواسطة الثقة العدل او كتابة المأمون عن الغلط فله الثواب لا محالة ولا عقاب
عليه اذا لم يكن مقصرا او لم يكن المطابقة للواقع بمجرد الاتفاق واما اذا كان مقصرا او كان المطابقة
للواقع بمحض الاتفاق من غير جد وجهد مجزء شرعا فالظاهر انه لا يعاقب على ترك المأمور
به لانه اتى به ولا على فعل المنهي عنه لانه لم يات به ولا يثاب على فعل المأمور به ولا على ترك
المنهي عنه لانهما انما صدرا عنه بمجرد الاتفاق نعم وان لم يكن ممن يصح الرجوع اليه شرعا فان لم يكن
مقصرا في تعيين صنف ذلك الغير ولا في تعيين شخصه فله الثواب على فعل ما يعتقد انه مأمور به
وبترك ما يعتقد انه منهي عنه على مقتضى قواعد العدلية واهل الثواب على فعل ما يعتقد انه مأمور به
لانه اتى بالمأمور به ام لا لانه اقام نفسه في مقام الامتثال اجلالا له او طمعا في ثوابه وكذلك

العقاب على ترك

العقاب على ترك ما يعتقد انه منهي عنه […] المنهي عنه ام لا لانه […] نفسه مقام الامتثال احتمالان واما اذا كان مقصرا في
تعيين الصنف كما اذا تردد بين ان يرجع الى الاصولي او الاخباري فرجع الى احدهما بدون الفحص الذي
كان يجب عليه شرعا او في تعيين الشخص كما اذا تردد بعد الفحص المعتبر شرعا في تعيين الصنف في
انه من افراد ذلك الصنف ورجع اليه بدون الفحص الذي يجب عليه شرعا كما اذا اعتقد انه يجب
عليه الرجوع الى المجتهد الجامع لشرائط الفتوى العادل فرجع الى احد بدون ان يتفحص عنه فحصا
جائزا شرعا انه مجتهد ام لا او عادل ام لا فليس له ثواب بل يكون عليه العقاب اما عدم ترتب الثواب
على الفعل الذي يحسبه مأمورا به وترك ما يحسبه منهيا عنه فلان الثواب انما يترتب على الاتيان
بالمأمور به وترك ما نهى عنه الشرع مع العلم بانه ما امر به الشرع او الظن القائم مقام العلم
وكذلك الثواب على الترك لا يترتب الا اذا اتى العبد بما ظنه مراد سيده وكان مخطئا في ظنه لا يستحق
الثواب عرفا الا اذا بذل جهده في تعيين ما هو مراده ولم يقصر فيه فلا يستحق الثواب على الفعل
عرفا لاجل حصول اتيانه بما هو مراد السيد منه ومطلوبه ثابتا بعد العجز عن الاتيان بما هو مراده منه
ومطلوبه المعهود او لانه اقام نفسه في مقام الامتثال سيده وكان طالبا لتحصيل رضاه وتقربه
خائفا من سخطه وعقابه فان من كان من العبيد كذلك يستحق المدح والثواب عند العقلاء وفيه
احتمالان ولا يبعد ان يفصل ويقال ان العبد الذي قد انسد باب علمه بالتكليف ان كان
من قال له السيد اذا انسد لك باب العلم بالتكليف فاعمل بما ظننته تكليفك فاذا اتى
العبد بما ظنه تكليفه فهو يثاب عليه لاتيانه بما هو مراد السيد ومطلوبه منه ثابتا فتم ومنه
عمل المجتهد ومقلديه بما ظنه حكم الله للاجماع الذي ادعوا فانهم قالوا ان المجتهد يتمسك بقياس
مركب من مقدمتين احدهما ان هذا ما ادى اليه ظني وهي وجدانية والثانية كل ما ادى اليه
ظني فهو حكم الله في حقي وهي اجماعية ومما يؤيد ذلك الادعاء ان المجتهد يأمر غيره بما ظنه
معروفا وينهى غيره بما ظنه منكرا ويحكم بين الناس على غيره احد ليقع اجرى في الاموال والفروج

والصلاة ويقيم الحدود والتعزيرات ولو لم يكن ما ادى اليه ظنه حكم الله الثانوي لم يكن شيئا
منها له جائزا فان شرط كل واحد منهما انه جائز ان فان شرط كل واحد منهما العلم فتدبر وكان المقلد
لا بد له من قياس ايضا مركب من مقدمتين احدهما ان هذا ما افتى به المفتي وهي لا بد ان يكون
علمية له او ظنية كما اذا رجع الى من يظن باجتهاده او عدالته بالاجتهاد او شهادة العدلين او
الى الواسطة العدل او كتابة المامون عن الغلط والثانية ان كل ما افتى به المفتي فهو حكم الله في حقي
وهي اجماعية وفيه نظر ولما انتهى الكلام الى ذلك المرام فلا باس ان نفصل القول فيه فنقول وبالله
الاعتصام وبيده كل زمام انهم قد يستدلون على جواز التقليد بالاجماع وقد يستدلون بالسيرة وقد
يستدلون بالايات مثل قوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون وقوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم
طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون وقوله تعالى ان جاءكم فاسق
بنبأ فتبينوا وقد يستدلون عليه بالاخبار وان لم يكن من قال له السيد ذلك فلا شيء عليه
لا ثباته بما امره السيد ولو اطلع على انه كان على الخطا فان كان خطاؤه من جهة انه كان فاسقا فانه
شيء عليه ولو ظهر انه لم يكن مجتهدا فهو شيء عليه كذا اذا لم يكن مقصرا اما العقاب الاخروي فظ
واما وجوب القضاء ففي مذهب جماعة من المتاخرين وان كان من جهة انه كان ميتا فكذلك
بل اوضح فتدبر **تنبيه** اذا اعتقد المكلف انه يجب عليه الرجوع الى المجتهد مثلا فاذا
اراد الرجوع الى شخص يجب عليه ان يعلم انه مجتهد او يظن اذا تعذر العلم ويقوم مقامهما شهادة
العدلين من اهل الخبرة اذا وقع التعارض بين الظن الحاصل بالامارات وشهادة العدلين فهل يقدم
الظن عليها ان قلنا ان الحكم باجتهاد شخص خاص بعد انسداد باب العلم به من باب الظنون الاجتهادية
كما هو الظاهر فالظاهر تقديم الظن على شهادة العدلين لان الشهادة العدلين من الاسباب الشرعية
والتمسك بها انما هو فيما لم يكن دليل عقلي على حجية الظن والا فالمتبع انما هو الظن ولذا يتبع
الظن في مقام تحصيل الحكم الشرعي ولا يلتفت الى الخبر الواحد وان كان سببا من الاسباب الشرعية

فی یکون من باب الشهادات

في يكون من باب الشهادات كالخبر الواحد من الاسباب الشرعية في ما يكون من باب الروايات فتدبر وعلى
ذلك التقدير يجوز الاعتماد على فتوى شخص واحد من اهل الخبرة في اجتهاد شخص واحد من اهل
الخبرة واجتهاد شخص ولو كان كافيا بشرط ان يفيد قوله الظن وكان طريق العلم منسدا
كما اذا بعج [?] وقت العمل ولم يكن عنده فتوى معلوم الاجتهاد فان قلت ان الاخبار اما شهادة
او رواية ولا ثالث لهما فكيف تحكم ان الاخبار عن اجتهاد شخص من باب الظنون الاجتهادية
قلت انه ممنوع الا ترى ان فتوى الفقيه ليس شهادة ولا رواية سلمنا بناء على عدم اعتبار
العلم في الشهادة والرواية وجريان الشهادة الجائية بالظن ولكن لا يلزم منه تقديم الشهادة
والرواية على الظن الحاصل من غيرهما فتدبر فان قلت ان كلام الاصوليين في المقام مختلف فيظهر
من بعضهم اشتراط العلم ومن بعضهم الاكتفاء بالظن ومن بعضهم جواز الاكتفاء بقول اسم [?]
الاجتهاد فانه قال المحقق في المعارج ولا يكفي العامي بمشاهدة المفتي متصدرا ولا داعيا
الى نفسه ولا مدعيا ولا باقبال العامة عليه ولا باتصافه بالزهد والتورع فانه يكون غالطا
في نفسه او مغالطا بل لا بد ان يعلم منه الاتصاف بالشرائط المعتبرة من ممارسته وممارسة
العلماء وشهادتهم له باستحقاق منصب الفتوى وبلوغه اياه وقال العلامة ره يجب على
المقلد ان يقلد من يغلب على ظنه انه من اهل الاجتهاد والورع وانما يحصل المستفتي هذا
الظن برؤيته منتصبا للفتوى بمشهد من الخلق واجتماع المسلمين على استفتائه وتعظيمه — منصبا
وقال الشهيد في الذكرى ما يوافق كلام المحقق ره ظاهرا لانه قال يجب اجتهاد العامي
ومن ثم قصر من لا يستند الا في تحصيل المفتي باذعان العلماء واشتهار فتياه واستفتائه في
المعالم وحيلة [?] بعض مشايخنا الذي عاصرناهم احوطية [?] فيه ان كان المقلد قابلا
في الجملة بالمطالب الفقهية امكنه معرفة المجتهد بنفسه من دون واسطة غيره والا يرجع في
معرفته الى من يعلم الاجتهاد ولو كان واحدا والى شاهدي عدل من المشتغلين والمحصلين و الاحوط — المشتغلين م

الاقتصار على بلوغ اليقين والاكتفاء بالسماع والشهرة التي هي دون الاستفاضة قلت ان التحقيق في
الموضوعات العرفية ما قدمناه من لزوم تحصيل العلم واذا تعذر يكتفى فيها بالظن والظاهر ان مراد
المحقق في ذلك ايضا ذلك قلت اذا تعذر العلم باجتهاد الحي هل يجب الرجوع الى الميت الذي
يعلم اجتهاده ام لا بل يجب الرجوع الى الحي الذي يظن اجتهاده قلت ان كان الرجوع الى المجتهد
تقليدا كما هو الظاهر فيتبع الدليل والدليل عليه سواء كان الاجماع او السيرة او الاخبار او الآية
انما يدل على جواز الرجوع الى المجتهد الحي فلا يجوز الرجوع الى الميت بالاصل السالم عن
المعارض وقد استدل بعض فضلاء العصر على عدم جواز تقليد المجتهد الميت بوجوه منها
ظهور اتفاق الامامية عليه حتى ادعاه بعضهم ثم لا يخفى ان هذه الدعوى ممنوعة لظهور عبارة الذكرى
في الحجية وجميع الفاسقة في وجود القائل من الامامية بالقول الثاني ولا يخفى ان هذا مدفوع بما
ذكره الشهيد الثاني في الرسالة المنسوبة اليه فقال وربما نقل بعضهم في جواز تقليد الموتى
بقول الشهيد في الذكرى ان بعض العلماء قد جوزه ولم يبين ذلك القائل فقد دل ذلك على
ان في المسئلة خلافا وذلك كاف في عدم الاجماع عليها فلا يكون في التعلق بها في خلافه
الاجماع من الخلل وهذا شبهة واهية فان مجرد حكاية القول عن بعض العلماء لا يوجب كونه
من اصحابنا مع ان غيرهم من العلماء اجمع معروف بعدم التقليد فيكون بعضهم اعم من بعض علمائنا
لان بعض الاعم اعم من بعض الاخص فلا دلالة فيه على ان المخالف من اصحابنا مما يوضح ان المخالف
لا يكون من علمائنا ان هذه مسئلة اصولية والمعلوم من اصحابنا وغيرهم في كتب الاصول
ان يذكروا الخلاف في المسئلة مع من خالفهم في المذهب بل يحكون فيه اقوالهم اهتماما
بهم ليتبين الحق في ذلك والجواب عن شبهة المخالف وان ضعفت وهذا الامر لا يخفى على
من نظر في كتب الاصول واطلع على مصطلحهم فيها وهذا العلامة لما ذكر المسئلة في كتاب
النهاية مع عظمه وكثرة ما يذكر فيه من الاقوال ذكر المسئلة ونقل ما فيها من الاقوال وشبه

اصحابنا

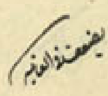
يحكون م

لنا انا نمنع الجمهور

الى ما قاله من الجمهور ثم اختار المنع من تقليد الميت ولم يذكر لاصحابنا في ذلك قولا وكذلك ذكر
المسئلة في التهذيب وغيره وفي مختصر ابن الحاجب انه لا يجوز تقليد الميت ومع ذلك لم يذكر
احد من شراح الكتاب في ذلك قولا لاصحابنا بقابل ما افتى به العلامة فظهر من ذلك بيانه
بيانه على وجه يجوز التعويل عليه ثم قال ولا قائل بجواز تقليد الميت من اصحابنا السابقين
وعلمائنا الصالحين فانهم قد ذكروا في كتبهم الاصولية والفقهية ناطقين فيها بما ذكرناه من
انه لا يجوز النقل عن الميت وان قوله يبطل بموته من غير نقل خلاف احد فيها وجعله مادة
الناس التقليد في ذلك ان يبدا اهل العصر فتوى يدونه على حواشي كتبهم ينسبونها الى
بعض المتاخرين تقتضي جواز ذلك الى ان قال وقد عرفت فساده وفيما رايناه على ما ذكرناه
امور احدها انها غير صحيحة السند ولا متصلة السند الصحيح المعتبر بمن تنسب اليه فانما
ياخذها الناقل عن نسخة من غير علم طريقه فيها الى من يزعم انه افتى بها وما هذا شانه
لا يرجع اليه عاقل في الدين ومعارضته لما اخذ شائع وذائع وعليه الاجماع من كلام علمائنا
واحدا ونقلها عنا في كتب الاصول والفروع بما يخالف مضمونها وثانيها على تقدير ان
يكون لها سند في نفس الامر فهو غير مذكور فلا بد من بيانه حتى ينظر في حاله على الوجه
الذي حررناه سابقا لكن التقليد مع انها مخالفة من كتب من تنسب اليه ولو كان
حقا فكان ابداعه لها في كتبه اولى كما هو المعتاد لتكون في مقابلة باقي العلماء وثالثها انه
على جواز الحكم بالقضاء القائم وجمع الاجتهاد وقد عرفت ان الاجماع واقع على بطلان
ذلك منقول مصرح يكفي بها عارف ومنقصة مخالفه ما انه اجمع العلماء
عليه وذلك وحده كاف في فساده وبطلان ما ادت اليه انتهى لا نقف القول بجواز
ذلك مستفاد من الصدوق كما اشار اليه في الوافية حيث قال ابن بابويه صرح بجواز
العمل بما في من لا يحضره الفقيه مع انه كثيرا ما ينقل فتاوى ابيه وهو صريح في تجويز العمل بفتاوى

لاقتضائهام

ايسر مع بونه وانكاره مكابرة لانا نقول لا نسلم مخالفة الصدوق وليس في كلامه اشعار بذلك
فضلا عن الصراحة وهو واضح وكيف يمكن نسبة المخالفة الى الصدوق والحال ان اعداء الاصحاب
لم ينسبها اليه ولا حملها من كلامه ولو كانت ثابتة لما خفيت عنهم قطعا ولو كانت ظاهرة
عندهم لبينهوا عليها ابدا ولا يقال غاية ما يستفاد من ظهور عدم الخلاف الظن بالحكم ولا نسلم حجية
هنا وذلك اما لان الاصل عدم حجية الظن الا ما قام الدليل القاطع على حجيته بالخصوص وليس منه
محل البحث او لما دل على عدم حجية الشهرة لان محل البحث فرد من افرادها او لان المسئلة المبحوث
عنها مسئلة اصولية والظن غير حجة في المسائل الاصولية لانا نقول الظن حجة في هذه المسئلة
والوجوه المذكورة كلها باطلة اما الاول فلان المحقق عندنا اصالة حجية الظن واما الثاني فللمنع
من كون ظهور عدم الخلاف من افراد الشهرة وسلمنا ولكن نمنع من عدم حجية جميع افراد الشهرة
بل القول بحجية جميع افرادها في غاية القوة واما الثالث فللمنع من كون المسئلة مسئلة اصولية
بل هي فقهية ولهذا يعنونها فقهاؤنا في كتبهم الفقهية سلمنا ولكن نمنع ان جميع المسائل الاصولية
لا يكون الظن فيها حجة لعدم الدليل عليه بل المستفاد من الاصوليين من الخاصة والعامة حجية
الظن في اكثر مسائلها وهو المعتمد **ومنها** الاجماع المحكي في المعالم والكفاية عن بعض قال
اسلمتهم وعضده الشهرة العظيمة المحققة والمحكية في كلام جماعة لا يقال الاجماع المنقول هنا
ليس بحجة لانا قد حققنا في الحال فعله ما لا حجية ينفيه الفقه شرط من شرائط خبر الواحد
فهو خبر مرسل والمرسل لا يصلح للحجية ومع هذا فقد ... في الوافية في مقام الطعن على هذه
الحجة ولكنك عرفت عدم تحقق الاجماع في مثل هذه المسائل الاصولية كمثل هذه المسئلة
لانا نقول الظاهر ان الحاكي للاجماع ممن يعتمد على نقله وانكاره مكابرة ولا يقصر هذا المرسل عن
ابن ابي عمير المنقول على الاجزاء سلمنا ضعف السند ولكنه منجبر بالشهرة العظيمة التي
يبعد معها وجود المخالف كما يجبر بها الروايات الضعيفة واما ما ذكره في الوافية



ضعيف في الغاية **ومنها** ان الحكم بجواز تقليد الميت حكم شرعي يتوقف على دليل شرعي وهو
مفقود وهو حجة على من يجب عليه التقليد للاقتصار على تقليد الحي لحصول العلم بالبراءة من التكليف
الثابت يقينا معه دون غيره ولا يقال هذا تمسك بالاحتياط وهو غير واجب لانا نقول ان عدم
وجوب الاحتياط مطلقا بل يجب فيما اذا ثبت التكليف وشك في المكلف به كما في ما اذا اشتبه
الزوجة بالاجنبية ونحو ذلك ونحن نقول في الزمن بان التكليف بالتقليد ثابت لان الكلام على
تقدير وجوب التقليد والاشتباه انما هو في من يصح تقليده فيجب الاقتصار على من علم جواز
تقليده وهو مجتهد الحي لاتفاق كل من اوجب التقليد على غير المجتهد على صحة تقليده ولا يجوز
غيره وهو المطلوب وبتقرير اخر ان الذمة قد اشتغلت بالعبادات ووجب على المكلف الاتيان بها
المعاملات الصحيحة ليترتب عليها اثارها فيجب عليه تحصيل اليقين بالخروج عما اشتغلت ذمته
به يقينا في الاول وتحصيل اليقين بالاتيان بما هو مؤثر في الثاني وهو يتوقفان على تقليد
الحي لعدم الدليل على صحة تقليد الميت والاقتصار على ما دل على صحة التقليد بتقليد الحي وليس
بشامل لتقليد الميت كما اشار اليه في المعالم **ومنها** ان الاصل عدم جواز التقليد والعمل
بغير العلم للعمومات الدالة عليه من الكتاب والسنة خرج منه تقليد المجتهد الحي فلا دليل على
خروج تقليد المجتهد الميت فيبقى مندرجا تحتها فلا يجوز **ومنها** ما اشار اليه المحقق الشيخ علي
من ان المجتهد اذا مات سقط بموته اعتبار قوله شرعا بحيث لا يعتد به وما هذا شانه لا يجوز
الاستناد اليه شرعا اما الاولى فللاجماع على ان خلاف الفقيه لو كان في عصره يمنع من
الاجماع اعتدادا بقوله واعتبارا لخلافه فيه حال ما في حصر اهل العصر في المخالفين انعقد
الاجماع وصار قوله غير منظور اليه شرعا ولا معتد به واما الثانية فظاهر لا يقال انما انعقد
الاجماع في الزمن المذكور بموت الفقيه المخالف لان حجية الاجماع عندنا انما هي بدخول
المعصوم في اهل العصر من اهل الحل والعقد وبموت الفقيه المخالف في الزمن المذكور

حجية بتعين انه غير الامام فيتعين ح دخول المعصوم في الباقين ولا يلزم من ذلك ان لا يبقى
للميت قول شرعا كما لا نقول فعلى هذا يلزم من موت الفقيه الحال انكشاف خطائه في زمان
يجد العمل به ح من هذا الوجه فيحصل ان موت هذا الفقيه يقتضي عدم اعتبار فتواه انتهى وفيه نظر
واضح ومنها انه لو جاز تقليد الميت لما وجب العمل بما يظن بالظن المجتهد وجاز العمل
بالاحتياط والتالي باطل والمقدم مثله بيان الملازمة ان المجتهد اذا مات انعدم ظنه لما صرح
به المحقق الثاني والشهيد الثاني وجدي قائلين انه يمتنع بقاؤه بعد الموت واحتج عليه
الثاني بانه من الاعراض المشروطة بالحيوة والثالث بالبداهة وبان الظن انما هو الصورة الحاصلة
في ذهنه فمن انعدم ذهنه لاضطراب حالة الشرع لا يبقى تلك الصورة قطعا بل وحين النسيان
والغفلة انتهى فما ظنك بما بعد الموت حيث صار [illegible] ذهنه و[illegible] فيه بل ورثانا فكيف يبقى ذهنه
هذه الصورة ثم قال لا يبقى لصورته في ذهنه وهو باطل لحد لا نا نقول الفعل الثابت المحقق
هو الحاصل في الذهن ليس الا وغيره يكون الاصل عدمه وانعدام هذا الذهن انعدام الامر الثابت
جزما وحدوثه في غير ذلك الصورة يكون الاصل عدمه وكذا في الروح والنفس بل الثابت
عدم الحدوث بل اما ان لا ينكشف له واما ان ينكشف الاشياء على النفس وهو مع كونه خلاف
ما يظهر من الاخبار من اهل البيت يخفى عليه الامور ليس تلك الصورة البديهية [illegible] الموافقة
والمخالفة لما ظنه على حد سواء من دون ترجيح لان الاستصحاب يشترط فيه وجود الامر اليقيني وبقاء ولا استصحاب
الموضوع ولعدم بقاء ذلك الامر والى فرق بين استصحاب العدم السابق والعدم اللاحق اذا
لم يكن استصحاب هذا على ما هو كذلك وبين [illegible] وسلم من ان الاعتقاد للنفس حاله تغير الذهن
البتة سواء تاثر الروح ام لا اى لا يتغير الا بالذهن ولو منع ذلك منكر يقول حصول الاعتقاد
للنفس حادث يكون الاصل عدمه ويجزم بثبوت احد الامرين لا يتميز احدهما بالبداهة انتهى واما
بطلان التالي فلوجوه الاول ومنها ما دل على حرمة العمل بقول الغير الا [illegible] القول الذي لا يكون مستندا

للمجزم بين التقليد

للمجزم بين التقليد وان فعلى اعتقاده به في وقت ما وقد اشار الى هذا جدي قدس سره فقال انه
الاخبار لا يحتمل الا ما الحكم به الفقيه وحين ما هو حكم به وقت و معتقد به لا ما كان ظن ولا حينئذ ولذا
لو حصل له التردد بعدما افتى وان شك فيه التوقف لم يؤمن من سقيطه في ما افتى به سابقا
بل جزم بتعلقه جزما ما لم يكن تقليده بين الشك داخله في عموم تلك الاخبار جزما ولان المفهوم منها
الثالث ليس الا ما ذكرنا وهو المتبادر ليس الحجة الا ذلك مضافا الى ان الاطلاقات لا عموم فيها فينصرف
الى الافراد المتبادرة خاصة فاذا كان الثالث غيره اشكل ممن هو حصناه ومنها الثاني انه يجب التقليد
وصدق التقليد يتوقف على ثبوت الظن لمن يقلده حين العمل بقوله لان التقليد ليس الا
العمل بفتوى الغير وحكمه حكم الغير وفتواه ليس الا ظنه فيجب العمل الا بظن المجتهد وهو المطلق
وقد اشار الى هذا جدي ره ومنها انه لو لم يجب العمل بظن المجتهد لجاز العمل بما
فاته المجتهد سابقا وان رجع عنه او تردد فيه والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلان
القضية ما يصح لان يكون باعثا على العمل بالمفروض ليس الا عند بقاء ظنه فاذا حكم بانه ليس بمانع
نفي المخصص [illegible] دل على لزوم العمل بقول المجتهد مسلما عن المعارض فثبت المطلوب
الرابع واما بيان البطلان فلظهور الاتفاق ومنها ما ظهر من كلام جماعة في وجوب العمل بظن المجتهد منهم
المحقق الشيخ على في حاشية الشرائع فانه ذكر في مقام الاحتجاج على ما صار اليه من عدم جواز التقليد
الميت الثاني ان دلائل الفقه لما كانت ظنية لم يكن مستلزمه للنتيجة ولم يقطع بلزوم الاحكام
فيها بحيث يمنع الضد وما هذا شانه لا يكون كافيا في ثبوت المدعى بنفسه بل لابد معها من
حصول الظن الراجح لما كانت نسبتها في نفس الفقيه الا بقاء معارض اما ارجح منها عنده
ومن ثم لم يجز لمن ليس من اهلية الاستنباط استفادة الاحكام من تلك الدلائل لعدم اعتبار الظن
بمن لا اهلية له ولا ملكة عنده فح يكون المثبت للاحكام هو تلك الدلائل الموجبة للظن
باعتبار انتفاء معارض خفي حتى لو تغير هذا الظن في نفس الفقيه وظهر له معارض لذلك

الدلائل غير راجح بغير الحكم ووجب الرجوع من مقتضى الاول الى مقتضى الثاني فتبين من هذا ان تلك
الدلائل لا تستلزم ذلك الحكم بل انما هي بالظن الحاصل باعتبار انتفاء المعارض وهذا الظن يمتنع
بقاؤه بعد الموت بل يزول لزوال المقتضي بزواله فيبقى الحكم خاليا من مستند فيخرج عن كونه
معتبرا شرعا فيمتنع الاستناد اليه والعمل به في هذه الحالة انتهى ثم في الوافية واورد هذا
الوجه المدقق مير محمد باقر الداماد في كتاب شارع النجاة بتغيير ما وفا ذانه بعد موته يكون خطا
ظنه فيه يمكن القول باصالة لزوم اتباع ظنه كما في حال الحيوة او بقاء الموضوع معتبر في الاستصحاب
ومنها الخامس انه يجب على المقلد تقليد من يظن كون حكمه صوابا وهذا لا يتحقق بالنسبة
الى من زال ظنه من المجتهدين فيجب العمل بظنه المجتهد وقد يناقش في جميع الوجوه المذكورة
اما في الاول فبان عدم تسليم انه لا يعلم جواز العمل بقول الغير لكن القول لا يكون دليلا
على عدم جواز العمل بقول الغير لذلك القول لكنه لا يناسب هذا المقام كما لا يخفى واما في
الثاني فبالمنع من صدق المقلد على ذلك بل يصدق في حقيقته بعد وفيه تسليما لكن يمنع من وجوب
الاتيان بمن يسمى تقليد الاحتمال ان يكون الواجب هو العمل بقول الغير فقط واما في الثالث
فبالمنع من الملازمة وكون المانع فيما ذكر ممنوع وقياس محل البحث على ما ذكر باطل والتحقيق
ان نقول ان الذي ثبت بالادلة هو توقف العمل بقول المجتهد على كونه معتقدا له في
زمان واما توقفه على بقاء الاعتقاد حين العمل فغير معلوم على وجه الكلية وثبوته في بعض
الموارد لا يقتضي الثبوت كلية الا على تقدير صحة العمل بالقياس وهو باطل عندنا على
مع الفارق لان الظن السابق انما زال بالرجوع عن القول السابق او تردده فيه باعتبار
طرو الضد ولا كذلك زوال اعتقاده بالموت فانه ليس كذلك وكذلك الحال في الوجه الضعف
من الثاني وقد اشار الى هذا في الوافية لا يقال يمكن بعبارات محل البحث اذا تغير
ظن المجتهد في حال الحياة باعتبار الاستقرار وذلك لان اكثر الموارد التي تعرض فيها انتفا

لذلك

التقليد م

فيها اذا م

ظن المجتهد لا يجوز

ظن المجتهد لا يجوز العمل بقوله بعد زوال الظن وكذا في محل البحث لانا نقول هذا غير
وجيه لان حجية الاستقرار محل التامل سلمناه لكن نمنع من ثبوته هنا لانه يجب في جميع
الموانع العمل بقول المجتهد مع انتفاء ظنه **ومنها** ما اذا نسي المجتهد ما اعتقده سابقا
ومنها ما اذا عمي على المجتهد فان المقلد يقلده حين الاعماء مع انتفاء ظنه وقد
يناقش فيما ذكر اولا بالمنع من ارتفاع الظن في الصور المفروضة لاحتمال بقائه في الحال وان
لم يتنبه لذلك النائم والمغمى عليه انهما ظانين وكونه من باب حصل عدم كون بقاء المبدا شرطا
في صدق المشتق بعيد وثانيا بالمنع من جواز التقليد مع عدم بقاء ظن المجتهد لانا نقول
على هذا يكون مرجع هذا الوجه الى بعض الوجوه المتقدمة فلا يصح جعله مقابلا لها فتامل
واما في الرابع فبان كلام الجماعة لا يكون حجة ما لم يدل عليه دليل ولم يبلغ حد الاجماع
ولا الشهرة واما في الخامس فبالمنع من المقدمتين وسيما انه لو جاز تقليد الميت لما وجب
تقليد الاعلم من المجتهدين والتالي باطل والمقدم مثله اما الملازمة فلما اشار اليه
المحقق الشيخ علي في حاشية الشرايع فانه قال في مقام الاحتجاج على ما صار اليه انه لو
جاز العمل بقول الفقيه بعد موته امتنع في زماننا هذا الاجماع على وجوب تقليد الاعلم
والاورع من المجتهدين والوقوف لاهل العصر على الاعلم والاورع بالنسبة الى الاعصار
السابقة كان او يكون ممتنعا انتهى واما بطلان التالي فللادلة الدالة على وجوب تقليد
الاعلم وفيه نظر للمنع من ذلك فان معرفة الاعلم غير متعذر ولا متعسر غالبا كما اشار اليه
في الوافية سلمناه لكن قد يمنع من اطلاق وجوب تقليد الاعلم لاحتمال اختصاصه بصورة
العلم به فيكون واجبا مشروطا لا احتمال اختصاصه بصورة ارادة تقليد الحي فتامل **ومنها** ما
اشار اليه المحقق الشيخ علي في حاشية الشرايع فقال اذا وجد الفقيه في مسئلة قولان
انما يجوز تقليده والرجوع اليه في القول الاخير لوجوب رجوعه عن الاول اليه وعدم جواز

اعلم انه لو كان قلده في الاول يرجع عنه واكثر المسائل يختلف قول الفقيه الواحد فيها ولا يكاد يفرق بين القول الاول والاخير الا نادرا فيتعذر الرجوع من هذا الوجه ايضا انتهى وفيه نظر لما ذكره في الوافية من انه يمكن العلم بتقدم الفتوى وتاخيره في الميت من كتبه وانه لا يتم الا في ميت يغير فتواه في مسئلة واحدة واحتمال التغير ينتقض بالحي ومنها ما ذكره في المعالم فقال ويمكن الاحتجاج لعدم جواز تقليد الميت بان التقليد انما ساغ للاجماع المنقول سابقا وللزوم الحرج الشديد والعسر بتكليف الخلق بالاجتهاد وكلا الوجهين لا يصلح دليلا في محل النزاع لان صورة حكاية الاجماع صريحة في الاختصاص بتقليد الاحياء والحرج والعسر يندفع بتسويغ التقليد في الجملة على ان القول بالجواز قليل الجدوى على اصولنا لان المسئلة اجتهادية وفرض العامي فيها الرجوع الى فتوى المجتهد وح فالقائل بالجواز ان كان ميتا فالرجوع الى فتواه فيها دور ظاهر وان كان حيا فاتباعه فيها والعمل بفتاوى الميت في غيرها بعيد عن الاعتبار مخالف لما يظهر من اتفاق علمائنا على المنع من الرجوع الى فتوى الميت مع وجود الحي انتهى وفيه نظر لانه كلامه بما ذكره اسبق اقول في الوجه الاول من الوجوه التي ذكرها لعدم جواز تقليد الميت ان ظاهره انما هو التمسك بنقل اتفاق الامامية عليه بل صرح بذلك لانه قال في جوابه لا نقول ان الظن حجة في هذه المسئلة ولا دليل على حجية ذلك الظن اذا حصل من قول المجتهد الميت الظن بالحكم النفس الامري وكان معارضا له بل وان لم يكن الظن بالحكم النفس الامري انما يدل على حجية الظن الحاصل من قول المجتهد الميت لان الظن بعد العلم بالتكليف في الواقع ونفس الامر وسد طريق العلم به انما يحكم بالتمسك والاخذ بما يظنه ذلك التكليف الواقعي الا اذا قطع بان المكلف شاء المكلف بانه اذا انسد له طريق العلم بالتكليف الواقعي فيسلك بذلك الظن او يحصل له الظن بما هو تكليفه في الواقع ونفس الامر وفي مسئلتنا ذلك ما قررنا في الرسالة التي الفناها

حاصله ومعارضا ان كان الدليل القاطع على حجية الظن

ازالة السند [illegible] بالحكم النفسي الامري

فيما يتعلق بتحقيقه

بحسب الواقع

في عبارة من ليس مجتهدا او لا مقلدا وهو انه بعد العلم بالتكليف الواقعي فحصل بذلك الحكم في نفس الامر يجوز ان يقول المكلف للمكلف اذا انسد لك باب العلم بالتكليف الواقعي فاعمل بمقتضى ذلك الظن الا ان يقال ان التكليف الواقعي ليس تكليفا حقيقيا وهو خلاف الفرض او انه ليس تكليفا تخييريا بل انما يكون مكلفا بالعلم به بمعنى انه يتعين المكلف المكلف الى ان لم يطلع بادر الى التجسس والتفحص عنه فان حصل له العلم به فهو المطلوب والمراد منه انما هو ذلك النحو وهو ايضا خلاف الفرض لان التكليف الكائن على ذلك التقدير انما يكون احد الامرين ولكن بالترتيب وعلى ذلك لا يكون امتثال التكليف الثاني بمقتضى البرهان العقلي فتدبر وكجواز النسخ بعد الوصول قبل وقت العمل وفيه ما لا يخفى من الشناعة وفي بعضه لكون عدم جواز تقليد الميت مسئلة اصولية يعتنى بها ما ذكرها ذكرها في كتب الفقهية ان مسئلة جواز التقليد لو كانت فقهية لكانت من المسائل التقليدية وفي فرض التقليد فيها يستلزم الدور فان المقلد لا بد له في التقليد من برهان فلو كان عليه هو قول المجتهد بان الواجب ~~عليك هو قول المجتهد~~ بان الواجب عليك التقليد فلابد له في قبول ذلك القول منه الى برهان لا يرجع التقليد على عدد بكون المرجح هو قول له يلزم توقف الشيء على نفسه والاستناد كل بالشيء على نفسه وهو باطل فتم على القول بان تقليد المجتهد انما يكون من جهة ان قوله من الامارات على ما في نفس الامر الواقع لا من جهة التعبد لا يلزم محذور كلا يلزم المحذور على القول بان المسئلة اصولية وما يدل على انها ليست مسئلة فقهية ان اختلاف العلوم باختلاف موضوعاتها وموضوع الفقه انما هو افعال المكلفين وموضوع تلك المسئلة ليس من موضوع الفقه في شيء وذكر بعض فقهائنا رضوان الله عليهم لتلك المسئلة في كتبهم الفقهية لا يدل على انها من المسائل الفقهية كيف وقد ذكرها جم غفير من الاصوليين فتدبر وبما قررنا يظهر ضعف كلام المحقق الشيخ حسن ره في المعالم ان المسئلة اجتهادية

مسلم

لان ترجيح التقليد [illegible]

وزمن الساعى بينا الرجوع الى المجتهد وفى الوجه الثانى من الوجوه التى ذكرها لعدم جواز تقليد الميت
انا لم نجد من صاحب المعالم ما يتضمن حكاية الاجماع عليه الا انه قده ... وهل يجوز العمل بالرواية عن الميت
ظاهر الاصحاب الاتفاق على عدمه وهو كما ترى لا يدل على دعوى الاجماع على عدم الجواز ولا
على حكايته بل انما يدل على ان ظاهر الاصحاب ذلك اما صاحب الكفاية فقد قده ولا يكفى الحاكم فتوى
فتوى العلماء ولا تقليد القدماء فان الميت لا قول له على المعمول عليه وان كان مجتهد العدلية والمجتهد
ونقل بعضهم الاتفاق على ذلك فالعمل بقولهم يقتضى عدم جواز العمل به انتهى ولكن لا يخفى انه لا استناد
الى ذلك النقل لانه بعد ما ادعاه الشهيد ره فى الذكرى ما يظهر منه وجود المخالف لم يحصل الظن
بعد الفحص لا يحصل الظن بها وذلك لانه قده وهل يجوز العمل بالرواية عن الميت ظاهر العلماء
المنع منه محتجين بانه لا قول له ولهذا انعقد الاجماع على خلافه ميتا وجوزه بعضهم لاطباق الناس
على النقل عن العلماء الماضين ولوضع الكتب من المجتهدين ولان كثيرا من الازمنة والامكنة يخلو
عن المجتهدين ومن التوصل اليهم فلو لم يقبل تلك الرواية لزم العسر والحرج المنفى واجيب بان
النقل والتصنيف يعرفان طريق الاجتهاد ومن يعتبر قوله فى الحوادث والاجماع والخلاف لا للتقليد
ويمنع جواز الخلو عن المجتهد فى زمان الغيبة انتهى وما اجاب به عنه الشهيد الثانى ره ضعيف
فان المراد بالعلماء انما هو علماء الخاصة فان اكثر علماء العامة على الجواز ظاهرا وقد
قال الشهيد الثانى فى كتاب آداب العالم والمتعلم وفى جواز تقليد المجتهد الميت مع وجود
الحى او لا معه للجمهور اقوال اصحها عندهم جوازه مطلقا انتهى ولا يبعد دعوى شهادة كلامه على عدم
الانكار حيث جزم بالجواب المجيب ولم يكن عن جواب لزوم العسر ثم ومما يضعف النقل
انهم كلام المحقق الثانى فى حاشية الشرائع حيث قال وقد صرح جمع من الاصوليين والفقهاء
باشتراط كون المجتهد حيا فلا يجوز العمل بفتياه فلا يجوز العمل بقول المجتهد بعد موته
فانه ذكر فى ان الاشتراط ليس اتفاقيا ثم فالقول بان هذا المرسل لا يقصر عن مراسيل ابن ابى عمير

ثم هذا اذا كان الاستدلال بذلك النقل على عدم الجواز من باب الاستدلال بالاسباب الشرعية
واما اذا كان الاستدلال به من جهة افادة الظن فيظهر ضعفه مما اوردنا على الاستدلال بالوجه الاول
ثم وفى الوجه الثالث ان غاية ما افاد انما هو عدم جواز تقليد المجتهد الميت اذا كان الحى اعلم او لم
تقليد الحى لم يكن قوله اقوى من قوله فى نظره واما اذا لم يكن له تقليد الحى فلا يدل ذلك الوجه
على عدم جواز تقليد الميت ح وكذا لا يدل على عدم الجواز اذا كان قول الميت اقوى فى
نظره من قوله وما يدل على ان تقليد المجتهد ليس بمجرد التعبد بل يجب تقليد الاعلم وضعف الوجه
الرابع ظاهر فان كان من جهة ان قوله من الامارات الدالة على ما فى نفس الامر من الحكم الواقعى كما هو
الاقوى فيجب الرجوع الى من يحصل من قوله الظن بما فى نفس الامر سواء كان معلوم الاجتهاد
او مظنون الاجتهاد وسواء كان حيا او ميتا بل وسواء كان مجتهدا او غيره وانما قلنا سابقا
ان الظاهر ان الرجوع الى الغير يكون بعد الاجتهاد لو لم يكن من التعبد فى شىء لم يكن الاعتبار وصف
الاجتهاد كما هو المشهور بل علم ان الظاهر ... وجه الكلام الا ان يكون ذلك من قبيل اعتبار
وصف العدالة فى الراوى والوجه فيه ان الغالب فى من اتصف بالعدالة انه يحصل من قوله
الظن وكذلك الغالب فى من اتصف بالاجتهاد انه يحصل من قوله الظن بالواقع ونفس الامر
ولذا نقل بعضهم تقليد الاخبارى مثل الشيخ الحر العاملى والشيخ يوسف البحرانى رحمهما الله
كما تقدم من كان اعلم على غيره اولى لاشعار بان بعض الظنون خارج بالاجماع كالظن
القياسى ثم واذا قلنا ان الرجوع الى المجتهد من باب ان قوله من الاسباب الشرعية اذا تعذر
العلم باجتهاد شخص وقلنا بالاكتفاء بالظن فهل يجب تحصيل الظن الاقوى بالاجتهاد او يكفى فيه
بالظن مطلقا الاظهر وجوب تحصيل الظن الاقوى الا اذا تعذر لاستلزامه فوات بعض ما يجب حفظه
وكان اهم ثم واذا كان الرجوع الى المجتهد العادل من قبيل الاسباب الشرعية فلو رجع احد الى
شخص بزعم الغير جاهل بالمسئلة اذ انه اخطأ فيه كما اذا رجع الى من ليس اهلا للرجوع اليه كالمجتهد

الاعلم س

الميت ان قلنا بعدم جواز الرجوع اليه كما هو المشهور او من ليس بمجتهد او غير الاعلم مع وجوده او قلنا
بعدم جواز الرجوع الى غير الاعلم مع وجوده او المجتهد الفاسق فهل يجب تنبيهه واعلامه ام لا احتمالان
الظاهر وجوب الاعلام والتنبيه من باب النهي عن المنكر والامر بالمعروف فان قلت انه ليس من قبيل
النهي عن المنكر والامر بالمعروف لان المفروض ان ذلك الشخص جاهل او مخطئ لانه يكون الرجوع
الى الميت مثلا عنده منكرا او الرجوع الى الحي معروفا عنده قلت لا نشترط في المامور والمنهي العلم
لان الالفاظ موضوعة للمعاني نفس الامر وللاتفاق المحقق في الشرايع في كتاب الامر بالمعروف والنهي
عن المنكر المعروف وهو كل فعل حسن اختص بوصف زايد على حسنه اذا عرف فاعله ذلك
او دل عليه والمنكر هو كل فعل قبيح عرف فاعله قبحه او دل عليه وهذا كلام العلامه طاب
ثراه في التحرير مثل ذلك قوله كل فعل الفعل جنس وبالحسن خرج القبيح وقوله اختص بوصف
زايد على حسنه خرج المباح وقوله اذا عرف فاعله احتراز عن الغافل فانه غير مكلف وقوله او
دل عليه ما اذا لم يعرفه مفصلا لكن يعرفه اجمالا او قام الدليل عليه كما يعرف العوام ان هناك شريعة
لكن لا يعرفون التفاصيل وعنده ره في اجوبة مسائل السيد السعيد مهنا بن سنان المدني اذا
راى المأموم في اثناء الصلوة في ثوب الامام نجاسة غير معفو عنها يجب عليه اعلام الامام محتجا
على ذلك بكونه من باب الامر بالمعروف ومنها الشهيد ره في القواعد لا يشترط في المامور
والمنهي ان يكون عالما بالمعصية فينكر على المتلبس بالمعصية وان تصوره لو عرفه انها معصية فهو
عنها وكذا المتناول للمعصية فانه ينكر عليه كالنجاة لان المخبر به [illegible] المفسده
واجبة الدفع او تاركا للصلوة واجبة الحصول كنهي الانبياء عليهم السلم عن ذلك في اول
النفقه وقد كان الملتبس غير عالم بذلك ولان الصبيان ينهون والمجانين ولا معصية — النقصه
الثاني عدم الوجوب للاصل السالم عن المعارض فان [illegible] الامر بالمعروف والنهي عن المنكر لا — ادله م
يشمله لعدم توجه الخطاب الجاهل والناسي والمخطئ وفيه نظر فان عدم توجيه الخطاب

ايهم لا يدل على عدم

اليهم لا يدل على عدم شمول ادلة الامر بالمعروف والنهي عن المنكر له ولانه لو وجب تنبيه المخطي لوجب
على المجتهد ان يامر من خالفه على ما هو معروف عنده وينهاه عما يكون منكرا عنده في اصوله والتالي باطل بالاتفاق
وفيه انه خرج منه بالاجماع لان امر احد المجتهدين المختلفين في الفتوى الاخر ليس باولى من امر الاخر اياه
كذا نهي احدهما الاخر ليس باولى من نهي الاخر ولان شرط الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ان يعلمه الامر
منكرا ومعروفا والناهي منكرا [illegible] المجتهد ليس كذلك بل انما يكون له الظن على هذا اذا كان حكم المسئلة
عنده علميا نعم انه يجب عليه الامر والنهي ولبعض الروايات مثل ما رواه الشيخ في الصحيح عن محمد بن
مسلم عن احدهما عليهما السلم قال سالته عن الرجل يرى في ثوب اخيه دما وهو يصلي قال لا يؤذنه حتى
ينصرف وصحيحة عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله عليه السلم ان اباه ع اغتسل وبقيت لمعة
من جسده لم يصبها الماء فقيل له فقال ما عليك لو سكت ورواية عبد الله بن بكير المروية في
كتاب قرب الاسناد قال سالت ابا عبد الله عليه السلم عن رجل اعار رجلا ثوبا فصلى فيه وهو لا يصلي
فيه قال لا يعلمه قلت فان اعلمه قال يعيد وفي دلالة الرواية الاخيرة على المدعى نظر ثم ان الشيخ البحراني
المحدث الشيخ يوسف البحراني في الحدايق بعد ان قال وجدت سؤالا الى بعض الفقهاء مسئلة
مرتبة بالجواب ما هذه صورته لو راى المأموم في اثناء الصلوة في ثوب الامام نجاسة غير معفو عنها
فهل يجوز له الاقتداء في تلك الحال ام لا وهل يجب عليه اعلامه ام لا وعلى تقدير الاقتداء فهل
ينوي بعد تنبيهه على ما مضى ام يعيد من راس الجواب الاولى عدم الاقتداء ويجب الاعلام ويجب
الانفراد في الاثناء [illegible] على قراءة الامام ونقل جواب العلامه المسئلة المذكوره واورد الروايات
المذكوره والمستفاد من هذه الاخبار [illegible] من الجواز فكيف الوجوب الذي ذكروه والظاهر ان الوجه
في ذلك هو انه لما كان بناء الاحكام الشرعية انما هو على الظاهر في نظر المكلف دون الواقع ونفس
الامر تضييقا لبناء الشريعة على السهولة والسعة وان التفحص والسؤال في امثال ذلك — تضييق م
لما كان ينافي به الاخبار الدالة على النهي والسؤال نهى عليه السلم عن الاخبار بذلك

والاعلام لعين ما ذكرناه في المقام واما ما ذكروه من عدم الايتمام ووجوب الانفراد على المأموم فقد
نقل شيخنا ابو الحسن الشيخ سليمان البحراني طاب ثراه في رسالة في الصلوة عن المحقق الشيخ علي
نحوه ثم نقل عن بعض المتأخرين الجواز وتنظر في الجواز اولا ثم استبعد نقل القول به ولا يخلو من
قوة ولم ينقل دليله في المقام نفيا ولا اثباتا اقول وتحقيق القول في ذلك مبني على مسئلة اخرى
وهي ان من صلى في النجاسة جاهلا بها فهل صلوته والحال هذه صحيحة واقعا الا انه غير مؤاخذ
لمكان الجهل بالنجاسة ظاهر الاصحاب كما صرح به شيخنا الشهيد الثاني ره في شرح الالفية هو الثاني
حيث قال في مسئلة ما لو تطهر بالماء النجس جاهلا فان ذلك يبطل الصلوة بما سوى زمن حتى لو
استمر الجهل به حتى مات فان صلوته باطلة غايته عدم المؤاخذة عليها لامتناع تكليف الغافل هذا
هو الذي يقتضيه اطلاق العبارة وكلام الجماعة ولا يخفى ما فيه من البلوى فان ذلك يكاد يوجب
فساد جميع العبادات المشروطة بالطهارة لكثرة النجاسات في نفس الامر وان لم يحكم الشرع ظاهرا بفسادها
نعم هذا يتمشى بلحاظ ثواب الصلوة وان انتفى اجر الذكر المطيع بحركاته وسكناته ان لم يتفضل
الله بجوده عليه انتهى وح فان قلنا بما ذكره شيخنا المذكور من معتقد الاصحاب يتجه كلام هؤلاء
القائلين بتعين الانفراد ومنع الاقتداء والظاهر ان ما ذكروه في المسئلة مبني على ان الظهور ببطلان
صلوة الامام عند المأموم العالم بالنجاسة فلا يجوز الاقتداء بصلوة باطلة وان كانت صحيحة في
نظر الامام الجاهل بالنجاسة وربما احتمل على هذا وجوب الاعلام وانه داخل تحت الامر بالمعروف
كما ذكره العلامة ايضا الا ان الاظهر عندي هو القول الاول لوجوه الاول ما قدمنا تحقيقه من ان الشارع
لم يجعل الحكم بالطهارة والنجاسة منوطا بالواقع ونفس الامر وانما رتبه على الظاهر في نظر المكلف
المكلف فاوجب عليه الصلوة في الثوب الطاهر اي ما لا يعلم ملاقاة النجاسة له وان لاقته
واقعا لا ما لم تلاقه النجاسة لانه تكليف بما لا يطاق وهو مردود عقلا ونقلا وح فاذا صلى المصلي
في الثوب المذكور فقد امتثل امر الشارع وصارت صلوته صحيحة شرعية اذا علمت ذلك من سائر

وظاهر ان يكون صحيحا ظاهرا باطلا واقعا

المبطلات وثانيها

المبطلات وثانيها ما اسلفناه من الاخبار الدالة على المنع من الاخبار بالنجاسة وان كان في اثناء
الصلوة ولو كان الامر كما يدعونه من كون النجاسة والطهارة ونحوهما انما هي باعتبار الواقع ونفس
الامر وان تلبس المصلي بالنجاسة جاهلا موجب لبطلان صلوته واقعا فكيف يحسن من الامام ع
المنع من الايذان بها في الصلوة كما في صحيح محمد بن مسلم او قبلها كما احد الوجهين كما في رواية ابن
بكير وهو بناء على ما ذكروه الامر قبيل التقرير على ترك الصلوة الباطلة والمداومة على الباطل ولا ريب
في بطلانه وثالثها انه يلزم على ما ذكروه عدم الجزم بصحة شيء من العبادات الا نادرا كما اعترف به شيخنا
الشهيد الثاني ره فيما قدمناه من عبارته في شرح الرسالة وبه صرح المحدث السيد نعمة الله
قدس سره على اثر الكلام الذي قدمنا نقله عنه في اصل المسئلة حيث قال وبهذا التحقيق يظهر
لك بطلان ما ذهب اليه جماعة من الاصحاب من ان من تطهر بماء نجس واستمر الجهل به حتى مات
فصلوته باطلة غايته عدم المؤاخذة عليها لامتناع تكليف الغافل ولو صح هذا الكلام لوجب
فساد جميع العبادات المشروطة بالطهارة لكثرة النجاسة في نفس الامر انتهى وبذلك يظهر لك ان
الاصح هو صحة صلوة المصلي في النجاسة جهلا ظاهرا وواقعا واستحقاق الثواب عليه وبه يتضح انه
لا وجه للانفراد في اثناء الصلوة بسبب رؤية النجاسة كما ذكره المحدث والمحقق الشيخ علي وجماعة
انتهى ومنه يظهر جواز الايتمام بمن يكون صلوته عنده صحيحة وان كانت باطلة عند المأموم
سواء كان البطلان بسبب الاختلاف في المسئلة او بسبب نسيان الامام حكمه جاهلا
بالموضوع او نسيه وغفل كما اذا توضأ الامام بماء يحكم بطهارته والمأموم يحكم بنجاسته
لاختلافهما في الفتوى او بما لا يعلم ملاقاته النجاسة والمأموم يعلم ملاقاته لها او
بما كان يعلم انه نجس لكن نسي وغفل وقد اختلف الاصحاب فيه فقال العلامة طاب
ثراه في التحرير حيث قال والمخالف في الفروع يجوز الصلوة خلفه مع عدالته وان كان مخطئا
الا ان يفعل في الصلوة ما يعتقد المأموم خاصة بطلان الصلوة به فيبطل صلوة المأموم

اشكال وهو ما قدّمه الشهيد ره في الذكرى عن المخالف في الفروع اذا لم يخرق الاجماع يجوز الاقتداء به العدل
من خرج به كما بذلك من العدالة اما لو علم المأموم انه ترك واجبا او شرطا يعتقده المأموم لم يعتقده
به كالمخالف في القبلة وفي التحري في الاواني وفي وجوب السورة وكذا لو اعتقد جواز الصلاة في
الثعالب وصلى فيها لم يقتدي به من يعتقد المنع وفي الدروس ولا يقدح الخلاف في الفروع الا
ان يكون صلوته باطلة عند المأموم وفي البيان المخالف في الفروع لجاء فيه يجوز الاقتداء به مع
مخالفته اذا كان الخلاف ليس في افعال الصلوة او فيها ولا يقتضي ابطالها عند المأموم كما لو
اعتقد الامام وجوب القنوت والمأموم ندبيته ولو اقتضى ابطالها عنده كما لو صلى الناسي
او الكشف اذا اخل بالسورة فالاقرب منع الاقتداء به ولو اعتقد ندب السورة واتى بها
او ندب التسليم واتى به او اجزاء الذكر المطلق في الركوع والسجود واتى بالمتفق عليه فالاقرب
جواز الاقتداء وفي القواعد كل مجتهدين اختلفا فيما يرجع الى الحس كالقبلة وطهارة الاناء
والثوب لا يأتم احدهما بصاحبه وان اختلفا في فروع شرعية لاحقة بالصلوة كترك الوضوء
من بعض جزئيات النوم ومن مس الفرج والتحريم بالله اكبر معرفا واسقاط السورة والاجزاء بالذكر
المطلق ووجوب القنوت وتكبيرات الركوع والسجود ولم يصح اقتداء المعتقد بطلان صلوته
نفسه لو فعل ما يعتقد امامه وربما قيل بالصحة وفرق بينهما بان الاول يعتقد المأموم بطلان
صلوته بسبب كان واقعا بينهما ماهي في البطلان بخلاف الثاني فان الواقع ليس باجماعي
بل يجوز ان يكون صلوته هي الفاسدة في بعض الصور ويشكل بان الظن واقع في الطرفين فبطلان الصلوة
بالاجماع ليس بحاصل لاحتمال صدق ظنه وكذب ظن صاحبه وقيل في الفرق ان ذلك يؤدي
الى تعطيل الائتمام لكثرة المخالفة في الفروع بخلاف مسئلة الاواني والقبلة فانهما نادرة وقال
الشهيد الثاني ره في الروض ولا يقدح في العدالة مخالفة الامام للمأموم في الفروع الشرعية اذا لم يخرق
الاجماع نعم لو ترك شرطا او واجبا يعتقده المأموم كالمخالفة في جهة القبلة ووجوب السورة

وان قراها على وجه الندب

وان قراها على وجه الندب لم يجز الاقتداء وان لم يكن ذلك خارجا عنهما وكذا لو صلى فيما يعتقد
المأموم المنع من الصلوة فيه وفي شرح الحجرية لبعض الافاضل المعاصرين للمصنف ره وفي جواز
الاقتداء بمن علم بنجاسة ثوبه او بدنه تردد سواء كان العلم متجددا في اثناء الصلوة او كان سابقا
على الاقتداء منشأ التردد من حيث ان الصلوة الامام صحيحة لكونه لا يعلم بالنجاسة ولا تكليف
على الغافل والناسي في صحة ما لم يعلم او اذا كانت صحة شرعية يحصل بها الامتثال كانت صلوة
المأموم المرتبطة بها ايضا صحيحة ومن حيث انه قد علم بها او علم الامام به فالصلوة كانت باطلة وهو
الاوجه عند المصنف كما اشار اليه بقوله اوجه المنع لان صلوة الامام في نفس الامر باطلة ولهذا
لو علم بالنجاسة والوقت باق وجب عليه الاعادة فلو كانت تلك الصلوة صحيحة في نفس الامر
لما وجب الاعادة بها اصلا وانت خبير بان هذا التعليل انما يتم اذا قلنا بوجوب الاعادة
على الجاهل بالنجاسة في الوقت واما على القول بعدم وجوب الاعادة عليهما مطلقا كما هو مذهب
السيد وابن ادريس وجماعة من علمائنا وقوى بعض المتأخرين الطرف الاول من
الاشكال لان من صلى صلوة شرعية فالحكم بالبطلان وايجاب الاعادة يحتاج الى دليل
ولم يثبت على ان ايجاب الاعادة يقتضي تكليف الغافل وهو قبيح ولك ان تقول في المقام
صلوة الامام صحيحة في نفس الامر ولهذا لو علم بالنجاسة بعد الوقت لم يكن عليه الاعادة باطلة
في نفس الامر لوجب عليه الاعادة مطلقا وقال المحقق الاردبيلي ره في مجمع الفائدة قال المصنف
ره في المنتهى الصلوة خلف المخالف في الفروع من المجتهدين جائزة لانه اعتقاد الحق
اعتقده من الحكم لدليل عنده وذلك هو المأخوذ عليهم فلم يكن بذلك فاسقا نعم لو كان امامه
ترك شيئا في الصلوة يعتقد المأموم واجبا كالجمعة والاخفات شذوذ جهل جهته وقيل
انه لا يجوز له ان يأتم به لارتكاب ما يعتقده المأموم مفسدا للصلوة فكان كما لو خالفه القبلة
حال الاجتهاد ولو فعل الامام ما يعتقد تحريمه من المختلف فيه فان كان ترك شرطا للصلوة او واجبا

بغيرها بعينه فاسده وصلوة المؤتم به كذلك واعتقد خطاءه في الاعتقاد لانه ترك واجبا بالنسبة اليه وان بذلك
كان يفعل ما يعتقد تحريمه في غير الصلوة كاستماع الملاهي ولفظ التحليل منه فان كان صغيرة لم يخرج عن
العدالة ما لم يداوم الفعل وان كان كبيرة كان فاسقا وان كان عاميا فاستفتى المجتهد اجتهاده
لم يخرج العامي عن العدالة وجاز الصلوة خلفه فرضه سؤال العلماء وقد امتثل في قوله ما لم يداوم
وكلامه على ان عدم الاصرار لا ينكر الفعل فلا يحصل بجواز الفعل مع قصد العود وفيه تامل والبيهقي
فالكلام ان يجوز فعل الامام ما يعتقد المأموم واجبا لكي يصحه الاقتداء به ولو كان بنية الندب
كما هو معتقده وذلك غير بعيد خصوصا في الاسم والاثم حكم بالبطلان ثم انتم والظاهر انه نظرا
الى ان ذلك ترك الواجب في الحقيقة عنده بل ترك واجب وفعل حرام ولكن في الكل تامل خصوصا
مع الفعل متقربا بما ليس في النية وفي المنافيات وانعقد والاتم اذا كان الامام مجتهدا وعدلا وترك
ما يعتقد المأموم وجوبه مع اعتقاده بجواز ذلك لم يخرج عن العدالة بذلك كما مر حتى انه
لكون ذلك حكمه في نفس الامر بالنسبة اليه لا بحيث لو فعل خلاف ذلك لحكم المجتهد
الذي يفعل الفعل موافقا الى انه بتحريمه عليه وبطلان صلوته به ما يجد ما يمنع الاقتداء به
بالجهد ان صلوة الامام صحيحة في نفس الامر وعند سائر المجتهدين الذين يخالفونه فيه في جملة وعدلا و
جميع الشرائط فلو لم يحكم بجواز الاقتداء في مسئلة واعتقاد المأموم انه لو فعل ذلك هو لم مثله و
يصح صلوته ولا يقدح في صحة صلوة الامام لانه انما شرط صحتها عنده فالظاهر انه لا يقدح في الامام
الاقتداء به انه وبالجملة ليس هنا شرط اخر سوى اعتقاد المأموم وحكمه بصحة صلوة امامه
وهو موجود فينبغي الصحة مطلقا حتى في مخالف القبلة لو لم يؤد الى الاخلال بشرط اخر لو لم
يكن مجمعا عليه وكان قول المصنف ره فالاقرب انه لا يجوز الى اخره اشارة الى ما قلنا
ثم واما الاحتياط فواضح ولكن يستلزم في بعض الاوقات تفويت مثل هذا الثواب العظيم
ان الظاهر كون الحكم في المقلدين للمجتهدين المختلفين كذلك فان الظاهر انه اذا لم يحكم بصحة صلوته خلفه

لوجوب تركه ما يعتقد

لاجل تركه ما يعتقد وجوبه فكذلك لم يحكم المقلد الذي يقلد الاخر على تقليده فتم فان ذلك هنا
ابعد انتهى كلامه اعلى الله مقامه والاقرب عندي ما اختاره المقدس الاردبيلي الا في اختلاف
في القبلة لان مع ان المأموم الى ما لم يستلزم ترك الاستقبال الذي يكون من شرائط الصلوة الا ان
يقتدي به فلا يوافقه في القبلة وعبارة القواعد صريح فيه والظاهر انه ليس مخالفا للاجماع لان
العلامة قد اختار ذلك في التحرير حيث استشكل الابطال وبعض المتاخرين عنه كما في شرح المنتهى
الجعفرية وفي قول العلامة في المنتهى فالاقرب انه لا يجوز وكذا قول الشهيد ره في البيان اشعار
بان المسئلة ليست اجماعية وعبارة القواعد صريحة فيه الا ان يقال ان العلامة ره في التحرير
انما اختار الجواز اذا اختلفنا في فروع شرعية وان كلامه في المنتهى وكلام الشهيد في البيان
ما غاية الاشعار بعدم اجماعية المسئلة في الاختلاف في الفروع الشرعية وكذلك كلام الشهيد
في القواعد صريح في عدم اجماعية المسئلة اذا كان الاختلاف فيها وذلك لاطلاق الاخبار
الدالة على فضل الجماعة ولانه لو كان جواز الاقتداء مشروطا بصحة صلوة الامام عند المأموم
كاشتراط عدالته لكان الواجب عليه الفحص عن مذهب الامام فيما اختلف فيه الاصحاب
من الشرائط والاجزاء كما يجب عليه الفحص عن عدالته وليس كذلك بالاجماع ظاهرا ولا يخفى
ان ذلك انما يدل على صحة الاقتداء اذا كان الاختلاف في الفروع الشرعية واما اذا كان بينهما
اختلاف في ما يرجع اليه في القبلة اذا كان الامام على غير طهر بسبب الجهل والنسيان او كان
على ثوبه او بدنه نجاسة وهو لا يعلم ذلك فالظاهر عدم جواز الاقتداء به والظاهر انه لا خلاف
فيه واطلاقات الاخبار لا يدل على جواز الاقتداء في تلك الصور وكذا الدليل الاخر ولذا
لا يجوز العقاب على الائتمام اذا ظهر المأموم في اثناء الصلوة ان الامام على غير طهر بدون خلاف
احد من المتصفين واما اختلفوا في انه يستأنف كما عن السيد المرتضى وابن الجنيد
او يعدل الى الانفراد كما هو المشهور ومن الذكرى ولو صلى ع بهم بعض الصلوة ثم علم واح

في رواية الحلبي جم

انه على غير طرائق القوم في رواية حماد عن الحلبي يستقبلون صلواتهم انتهى قبل ان يطلع على رواية
حماد في كتب الاخبار والثاني وهو الذي لا يعتقد ان عليه الرجوع الى الغير اما مجتهد متجزي
او مجتهد مطلق والمراد بالمجتهد المتجزي على ما يظهر من الاصول لا يعمل الا بمقتضى ظنه والتحقيق
عندي في المقام الاول انما هو الجواز كما هو مذهب الاكثر ان كان النزاع في حصول الظن
من الادلة لغير المجتهد المطلق بحيث يساوي ظن المجتهد المطلق اذا كان المراد بالمجتهد المطلق
من كان له العلوم التي قالوا انه يتوقف الاجتهاد عليها والملكة التي يقتدر بها على رد
الفروع الى الاصول فانه قد يحصل لمن لم يبلغ تلك المرتبة ولم يحصل له ملكة رد المسائل الفرعية
الى اصولها بالممارسة الظن بالمسئلة بالدليل بحيث يفيده المجتهد المطلق كما يتفق ذلك
في زمان التحصيل ومبادي الاجتهاد فان قلت ان ذلك الشخص اذا علم انه لم يحصل له ملكة علم
الاصول فيجوز ان يكون ما استدل به بالدليل الذي استدل به على مدعاه باطلا كلا لاحتمال
ان يكون فيه نقص لم يطلع عليه بسبب عدم تحصيل الملكة او بسبب عدم تحصيل جميع ما يتوقف
عليه الاجتهاد المطلق من العلوم او بسبب عدم الاحاطة بادلة المسائل قلت قد لا يكون التجوز
المذكور بحيث ينافي الظن بالمسئلة سيما اذا كان استدلاله بعد ما عرض استدلاله على
مكررا والتحقيق ان هذا انما يتم بان ملاحظة استدلال الغير مثل صاحب المعالم وصاحب
فالكلام لازم
المدارك على المسئلة وقبوله يكون من ظن المتجزي في الاحكام ولا لحصول الظن لكان به فتم وان كان
النزاع في اطلاق لفظ المجتهد عليه حقيقة فلا ثمرة لذلك النزاع الا في النذر وهو ليس من وظيفة
الاصولي والظاهر ان النزاع ليس فيه واثبات الاطلاق بطريق الحقيقة مشكل الا على بعض افراده
فان الظاهر انه يعتبر في اطلاق المجتهد على الشخص المحصول حصول ملكة الاجتهاد له كما في الخياط
والكاتب واشباههما اما يعتبر في اطلاقه حصول الملكة ولو قلنا بان الاطلاق على سبيل الحقيقة
فهو مشترك معنوي او لفظي يحتمل الوجهان وعلى الوجهين يكون الاستعداد في المجتهد المطلق



غالبا انتهى قيل ان الظاهر من اكثر العوام الصدق فيتبع لان الاصطلاح انما ثبت بما عليه
الاكثر وفي المقام الثاني ان قلنا باصالة حرمة العمل بالظن بعد انسداد باب العلم بالتكليف
التخيير بين العمل بظنه وتقليد المجتهد المطلق وذلك لان كلا من اتباع الظن حرام وكذا التقليد
حرام فان ما يدل على حرمة العمل بالظن يدل على حرمة التقليد اما بعمومه كما في قوله تعالى ولا
تقف ما ليس لك به علم او بفحوى الخطاب كما في قوله ان الظن لا يغني من الحق شيئا فاما المتجزي
العالم بالتكليف اجمالا مع انسداد طريق العلم يدور امره بين العمل بظنه وتقليد المجتهد المطلق
ولا ثالث لهما وليس لاحدهما ترجيح على الاخر فان قلت ان ظنه ارجح من قول المجتهد
المطلق يعني ان بعد العلم بالتكليف وانسداد باب العلم لا بد من الاتيان بما هو
ارجح عنده واذا حصل للمتجزي ظن بالحكم على خلاف ظن المجتهد المطلق يكون قول
المجتهد مرجوحا فيجب طرحه ولا اعتماد على ما هو مظنونه قلت ان هذا الكلام انما يجدي
لو لم نقل باصالة حرمة العمل بالظن بعد انسداد باب العلم بالتكليف ونحن قد فرضنا ان
الاصل ذلك وهذا الجواب اولى مما اجاب عنه المحقق الشيخ حسن ره في الحاشية حيث
قال قد يقال ان الظن الحاصل بالتجزي ارجح مما يحصل من التقليد والعقل قاض بقبح
العدول عن الراجح الى المرجوح وجوابه انه قد مر في بحث خبر الواحد ان حجية العمل بالخبر
والفتوى غير منوط بالظن ولو نوزع في ذلك بالقطع بالاناطة به ينتفي قطعا وبدونه
لا يتم المطلوب لان عدم اناطة العمل بالفتوى بالظن ممنوع ولو سلمنا في غير المتجزي فلا
يسلم فيه والقول بعدم الفصل ممنوع ويتوجه علينا ان البرهان العقلي الذي استدل
به على حجية خبر الواحد بعينه قائم على حجية ظن المتجزي فكيف يدعى ان القطع بالاناطة
بالظن ينتفي قطعا فان قلت ان ذلك البرهان يدل على حجية ظن المجتهد المطلق
لانه لا يجوز التقليد اجماعا واما المتجزي فليس فيه اجماع على انه يحرم عليه التقليد

ليس

فيجوز العقل ان يكون الحكم بالنسبة اليه التقليد بعيدا قلت كما انه ليس في المتجزي اجماع
على انه يحرم عليه التقليد كذلك في المجتهد المطلق اجماع على انه اذا عارض الخبر الاصل يحرم
عليه العمل بالاصل كذلك اذا عارض اطلاق الكتاب او عمومه فيجوز العقل ان يكون الحكم بالنسبة
اليه التمسك بالاصل بعيدا او كحفظ الكتاب فان قلت انه لم يقم دليل قاطع على التمسك
بالاصل وحفظ الكتاب بعيدا قلت كذلك لم يقم دليل قاطع على تقليد المجتهد المطلق في حق
المتجزي فما يدل على وجوب اعتماد المجتهد المطلق على ظنه بعينه يدل على وجوب اعتماد المتجزي
على ظنه ومما ذكرنا ظهر ضعف ما قاله ره في المتن ويمكن ترجيح العمل بظنه على ذلك التقدير من
جهة ذهاب المعظم اليه كما نقله بعض الاصحاب المعاصرين ومما ذكرنا ظهر ضعف قول بعض
الاجلاء من المعاصرين حيث قال لا يقال من المعلوم ان الذي اوجب على المجتهد المطلق
العمل بالظن ليس الا انسداد باب العلم بالاحكام الشرعية وعدم امكان الخروج عن الدين وعدم جواز
التكليف بما لا يطاق وهذه كلها جارية في حق المتجزي لانا نقول بمجرد ثبوت تلك المقدمات
لا يقطع الحكم بان الواجب على المجتهد العمل بالظن بل لا بد من ضم مقدمة اخرى معها وهي انه
لا يجوز التقليد بالاجماع ولولا هذه المقدمة لمنعنا من جواز عمله بالظن وهذه المقدمة في
حق المتجزي غير مسلمة لا يخفى انهما يتحدان في الدليل الموجب للعمل بالظن وبالجملة ان الذي
دل على حجية ظن المجتهد من الاجماع والعقل لا يجري في ظن المتجزي نعم يمكن دعوى ثبوتهما
في الحكم باعتبار الاشتراك في العلة انتهى ونعم ما قال صاحب الوافية ان البديهة تحكم
بالمساوات بمعنى ان كلما دل على جواز اعتماد المجتهد المطلق على ظنه دل على الجواز في المتجزي
ايضا وقد يستدل على وجوب التقليد عليه بالاستصحاب وتقريره ان المتجزي قبل بلوغه مرتبة الاجتهاد
كان الواجب عليه التقليد والعمل بقول الغير فالاصل بقاؤه حتى يثبت خلافه ولم يثبت
وفيه انه لا يجري في المتجزي الذي لم يقلد احدا ومن قلد غيره في غير المسئلة التي يجتهد فيها

ومن بيّن مجتهدا او دار امره بين العمل بظنه او الرجوع الى المجتهد المطلق الحي واذا ثبت في
خ م حق ذلك المجتهد المتجزي جواز العمل بظنه ثبت في غيره بعدم القول بالفصل ثم ان جواز
عمل المتجزي بظنه من المسائل الاصولية دون الفقهية وجواز التمسك بالاستصحاب في المسائل
الاصولية ممنوع وان حجية الاستصحاب انما هي فيما افاد الظن في الاحكام لا يفيد الظن حيث
ذهب المعظم كما قيل الى جواز التجزي فان قلت ان الدليل على حجية الاستصحاب انما هي الرواية
يصح م الصحيحة قلت لا يمكن التمسك بالرواية على المسئلة الاصولية سلمنا ذلك ولكن نقول ان الدليل
ما دام الدليل الذي اقيم على حجية الرواية فان ادعى انه الاجماع فممنوع وان كان الدليل الذي اقيم على
حجية الظن المتجزي ايضا هذا اذا سلمنا دلالة الدليل المذكور على حجية الاستصحاب مطلقا واما
ومنعنا دلالته عليها لان مجرد انسداد باب العلم للتكليف او نفي ما [illegible] ما افاد الظن به فهو يدل
على حجية الظن المتجزي بعينه فان قلت ان الدليل انما يدل على حجية ظن المجتهد المطلق قلت ان
الدليل المذكور عام لا يختص بالمجتهد المطلق وان علة جواز التقليد انما هي انسداد باب العلم
الترجيح م بالتكليف وعدم تمكنه من الاجتهاد والمتجزي متمكن منه فلا يجوز له تقليد الغير فان قلت انما
يدل على جواز التقليد انما يدل عليه [illegible] قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة طائفة ليتفقهوا في
الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون وكذلك الاجماع قلت [illegible] دلالة
شيء منها على جواز التقليد [illegible] سلمنا ولكن نقول انما يدل على حجية ظواهر الايات انما هو يدل
على حجية الظن وهو كما يدل على حجية الظن الحاصل من ظواهر الايات كذلك يدل على حجية ظن المتجزي
فان قلت ان الدليل على حجية ظواهر الايات الاجماع قلت انه ممنوع نعم ولهذا الاجماع على
جواز تقليد المتجزي ممنوع وان الاستصحاب حال الاجماع قد منعه بعض الاصوليين ولا يمكن اثباته
الا بدليل ظني واذا وقع المعارضة بين الظن الشخصي والظن النوعي فالشخصي مقدم ويتقدم
الاجماع م الظن الشخصي على الظن النوعي يمكن الاستدلال بالاستصحاب من غير حاجة الى الروايات المذكورة

فان قلت ان الابطال المذكور انما يتجه اذا اراد المتجزي ترجيح المسئلة وتعيين حكمها الظاهري
واما اذا اراد المجتهد المطلق ان يعين حكمه الظاهري فلا يتجه الابطال قلت ان المتجزي لا يصح
له تقليد الغير كجزم الا اذا كان له دليل على جواز تقليد الغير لامتناع الترجيح بلا مرجح و
لا دليل على جواز التقليد بل له الدليل على عدم جوازه فتم وان قلنا باصالة جواز العمل بالظن
بعد انسداد باب العلم بالتكليف فجواز عمل المتجزي بظنه مما لا اشكال فيه ولا حاجة له
الى دليل غير الدليل الذي يدل على حجية الظن مطلقا فان قلت ان الدليل يدل على حجية الظن
الاقوى وظن المتجزي ليس بالاقوى قلت الظن الحاصل للمتجزي بعد استفراغ وسعه
طاقته يكون اقوى بالنسبة اليه ويظهر من صاحب المعالم ترجيح المنع من الاعتماد على ظنه
بسبب انه يفضي الى الدور وقد اجاد المحقق وقد قرره على وجوه منها ان صحة اجتهاد
المجتهد المتجزي في المسائل موقوف على صحة اجتهاده في المسائل اذ هذه ايضا من المسائل المجتهد
اذ هذه ايضا من المسائل المجتهد فيها ودجعه في ذلك الى فتوى المجتهد المطلق وان كان ممكنا
لكنه خلاف المفروض اذ المراد الحاقه بالمجتهد اولا وهذا الحاق له بالمقلد بالذات وان كان
الحاقا بالمجتهد بالعرض وفيه ان محل النزاع جواز اجتهاد المتجزي في المسائل الفرعية فيقول ان جواز
اجتهاد المتجزي في المسائل الفقهية موقوف على صحة اجتهاده في مسئلة جواز التجزي في الاجتهاد
وجواز الاجتهاد في هذه المسئلة لا يتوقف على صحة اجتهاده في المسائل الفرعية بل انما يتوقف
على صحة دليله الذي استدل به في اثبات هذه المسئلة الاصولية واجتهاده الحاصل فيها للاستدلال
ليس اجتهادا منه في المسائل الفقهية بل اجتهادا في المسائل الاصولية ولا خلاف في جوازه كما نظيره
من المحقق البهائي وغيره ووجهه ان مناط الاجتهاد لا فيما هو العقل والاستعداد كان العقل في ادراك
كل مسئلة بدون الاخرى فالمتجزي اذا لاحظ جميع مسائل الاصولية والفروع وجعلها مسئلة جواز
الاجتهاد في التجزي جزء من المجموع وانت خبير بانه لا ملازمة بين التجزي في الفروع والتجزي

في الاصول وانا اذا فرض كونه مجتهدا في جميع المسائل الاصولية فيفرض وان لا يعلم الاصول علما مستقلا
ويثبت فيه الاجتهاد المطلق في هذا العلم ولما كان علم الفقه موقوفا على معرفة اشياء اخر غير
هذا العلم فيمكن عدم الاقتدار على الاجتهاد في جميع مسائله مع كونه مجتهدا في جميع مسائل
الاصول وحاصل الكلام ان جواز التجزي في الفروع موقوف على صحة الاجتهاد في مسئلة جواز
التجزي في الفروع وصحة اجتهاده في هذه المسئلة موقوفة على صحة اجتهاده في هذه المسئلة
الاصولية سواء كان متجزيا في المسائل الاصولية او مجتهدا مطلقا فيه ودور وانت خبير بان نظير
ما ذكره المانع يجري في المجتهد المطلق ايضا فانا نقول جواز اجتهاده في المسائل موقوف
على جواز اجتهاده في مسئلة انه يجوز له الاجتهاد وجواز اجتهاده في هذه المسائل ايضا يتوقف
على جواز اجتهاده في المسائل وهذه ايضا مسئلة من المسائل وطريق الدفع ان جواز الاجتهاد
في جواز الاجتهاد من المسائل الكلامية والاصولية فيتوقف جواز اجتهاده في الفروع على
جواز اجتهاده في مسئلة الاصول اعني جواز الاجتهاد فجواز الاجتهاد لا يستلزم الدور ودفعه
بان ذلك يثبت بالاجماع والعقل وهو غير صحيح لما بيناه من كون دليله ايضا ظنيا في اكثر افراده
نعم يمكن ذلك في اثبات اصول الدين بان يقال ان وجود الصانع مما يثبت بحكم العقل وحجية
حكم العقل يثبت بالعقل وهو فتم ومنها ان اعتماد المتجزي على ظنه بدليل الظني متعلق بالظن بان
يقول اعتماد المتجزي بظنه الحاصل من اجتهاده في المسائل يتوقف على جوازه عمله بظنه الحاصل
من اجتهاده في جواز التجزي ويظهر جوابه مما مر او جواز الاجتهاد في مسئلة جواز التجزي
ويظهر جوابه مما مر او جواز الاجتهاد في مسئلة جواز التجزي من المسائل الاصولية الثابتة
صحته بدليل وتوقف احد الظنين على ظن الاخر ليس بدور وقد تقرر هذا الاستدلال
على وجه لزوم التسلسل وجوابه ان الظن الموقوف عليه هو الظن الحاصل في المسائل الاصولية المسلمة
ولا مناص من العمل به فلا يحتاج الى دليل اخر لانتهائه الى القطع وهو انسداد باب العلم

وانقطاع التسلسل الى القطع ومنها ان علم المتجزي بحجية عمله على ظنه الدليل القطعي الدال على
مساواته للمجتهد المطلق موقوف على عمله بقبول الاجتهاد التجزيه وهذا موقوف على حجية عمله
عمله بحجية عمله بحجيه عمله على ظنه وان شئت بدلت العلم بالظن وفيه ان الدليل القطعي في
المقدمة الاولى ان كان عطفا تفسيريا بالظنية وكان المراد ان جواز اجتهاده في جواز التجزي موقوف
على عمله او ظنه بقبول الاجتهاد التجزيه يعني بجواز التجزي في الاجتهاد فان اراد من جواز
التجزي في الموقوف عليه التجزي في المسئلة الاصولية فلا مغايرة بين الموقوف والموقوف
عليه فلا دور وان اراد جواز التجزي في الفروع فلا يتم التوقف كما هو واضح وكذلك ان اراد
التجزي في كليهما وان لم يكن عطفا تفسيريا ويكون المراد من ظنه الظن في الفروع ومن الدليل القطعي
الدليل على جواز التجزي الذي هو مسئلة اصولية فان اريد من قوله التجزي في الموقوف عليه
التجزي في الفروع فلا يسلم التوقف في المعطوف ويبقى المغايرة في المعطوف عليه وان اريد
التجزي في الاصول فبنا العكس ويظهر مما ذكر حكم ما لو اريد كلاهما اليهم الا انتفاء المغايرة ح انتهى
انتهى اقول الظاهر ان المراد بالدور هو ما يظهر من المحقق الشيخ حسن في المعالم من التعلق بالنفي
في العمل بالظن لا الدور المصطلح من توقف الشي على ما يتوقف عليه وهو الوجه الثاني من الوجوه
الثلثة المذكورة لان الموقوف والموقوف عليه في الوجه الاول شي واحد لانه لا معنى لصحة اجتهاد
المتجزي في المسائل الا جواز عمل المتجزي بظنه وهو معنى صحة اجتهاده لجواز التجزي فظهر ان الدور
شي واحد في الحقيقة ومنه يظهر ضعف الجواب الذي ذكره الاستاد العلامة طاب ثراه فتم
ويظهر من المعالم ان تحصيل المعالم ما هو مناط الاجتهاد في بعض المسائل فقط ما يتوقف عليه
الاجتهاد في الكل من العلوم التي يتوقف عليها الاجتهاد مثل علم اللغة والنحو والصرف وعلم
الكلام والمنطق واصول الفقه وعلم تفسير الايات وعلم الاحاديث المتعلقة بالاحكام و
علم احوال الرواة وغيرها كان يكون عالما بمواقع الاجماع وان يكون له ملكة يتمكن بها

تحذر الفروع الى الاصول

من رد الفروع الى الاصول وارجاع الجزئيات الى الكليات والترجيح عند التعارض وكان التقيد بالعالم
بالخراج ما يحصل لغير العالم كما اذا راى حديثا يدل على مطلب وقد ادعى عليه الشهرة وبعبه
فانه يحصل له الظن به فان الظاهر انه لا يطلق عليه المتجزي في الاصطلاح فانه لو اطلق عليه المتجزي
يلزم اطلاقه على من كان دونه في المرتبة مثل العامي الذي ادعى له ثقة ان تلك المسئلة متفق
عليها عند الاصحاب او اخبره ثقة بانه رواه عن اهل العصمة عليهم السلام خبر صحيح لا معارض
خبر فانه يحصل له بذلك الظن غالبا او كثيرا مع انه لا يسمى مجتهدا في الاصطلاح واما اخراج
ذلك عن حكم المتجزي فلا وجه له لان يدعي عليه الاجماع كما ادعى في حق العامي وهو مشكل فتم
وعلى تقرير صاحب المعالم من ترجيح بعض مسائل اصول الفقه ولو كان مسئلة واحدة سواء
كانت من قبيل ان العام المخصص حجة فيما بقي او الاصول العقلية وكونه غيرها متجزيا وان لم
يمكن له ترجيح مسئلة فقهية بذلك فان الاجتهاد لا يتوقف على تحصيله الترجيح بل انما يتوقف
على فن الترجيح واستعداده وكذلك الكلام بالنسبة الى مسائل اللغة والنحو والصرف وايات
الاحكام والاخبار وعلم الرجال ومعرفة مواقع الاجماع ويظهر من كلام الاستاد العلامة طاب ثراه ان المراد
بالمتجزي عالم حصل له مناط الاجتهاد في بعض المسائل فقط يجب عمله او ظنه وان لم يكن كك
في نفس الامر بان يكون قادرا على استخراج بعض من الاحكام من المآخذ فقط مثل ان يحصل تحصيله
على ان الاخبار الدالة على احكام مسائل الوضوء او مطلق الطهارة او الصلوة انحصر هو التي عثر
عليها وعلم اجمالا ان لا معارض لها في الاخبار الدالة على احكام النكاح والمواريث والحدود
والديات وغير ذلك وعلم ان ابواب الاحكام في هذه المسئلة انما هي التي علمها او لا معارض
لها وكذلك علم مواقع الخلاف والوفاق في المسئلة بالتتبع في كتب القوم في مضان هذه المسائل
وكان عالما بعلم الاصول وطريقة الاستدلال فيرجع ذلك الى التجزي في الملكة والاقتدار الى
الملكة والاقتدار قابل للزيادة والنقصان بحسب الاقتصاد والاستكمال او الى التجزي في المسائل

بالنسبة الى الملكة بمعنى ان يكون له سليقة وطبيعة يفهم بها كثيرا من المسائل دون بعض ف
فيكون له ملكة هذا البعض دون البعض كما ان الانسان قد يكون له سليقة فهم المعقولات دون
المنقولات وسليقة نظم الشعر دون الرسائل والخطب او بالعكس والغالب ان التجزي في الفقه
هو المعنى الاول اذ الغالب فيه تدريجية الانس والمزاولة والحصول بعد الكمال ولذا التجزي ذلك
غالبا في اوائل رتبة الاجتهاد وانتهى ويفيد ان التجزي بالمعنى الثاني يفيد التحقق وعلى فرض
تحققه وجوده يكون نادرا في الغاية والنادر لا يصلح ان يصير محلا للنزاع العظيم بين الاصوليين سيما
اذا كان تدوينه محكيا بتلك المثابة ثم وانه لو كان المراد بالتجزي المعنى الاول يلزم ان يكون
جل المجتهدين او كلهم متجزيين في الاجتهاد اذ ليس لهم العلم التفصيلي بعدم معارض لادلة المسائل
التي تعرضوا لها الافتى بجميع فتاويها الاحاديث الاخبار المروية عن الائمة الاطهار صلوات الله عليهم [برجح مقام]
اذ التقليل واطراف البلاد في كتاب واحد وذكر ما كان يناسب منها في الباب الذي يناسبه
ظاهر لا العلم التفصيلي بعدم المعارض لا يحصل الا بعد الاحاطة بجميع ما ورد عن اهل البيت
عليهم السلام وهي قبل جمعها في كتاب واحد متعذرة للغالب بل والكل فان قلت لو كانت [للجلام]
متعذرة فكيف جمعها المحمدون الثلاثة رحمهم الله قلت يمنع جمعهم لجميع الاخبار الواردة عنهم [المحمدون م]
عليهم السلام والقدر المسلم من جمعها انما هو جمعهم للغالب منها بعد مدة طويلة وبعد ان اعانهم
عليه جمع ممن تقدم عليهم بجمع ما اطلعوا عليه كفضل بن شاذان ونظرائه رحمهم الله واما بعد
ان جمعوا ما اطلعوا عليه علمنا ان من اخبار الوضوء في باب الغسل ما اطلعوا عليه من اخبار
وهكذا كالكافي ومن لا يحضره الفقيه والتهذيب والاستبصار وبحار الانوار ووسائل الشيعة فلا
المجتهد المطلق اما ان يشترط فيه ان يكون عنده جميع الكتب المذكورة وجميع الكتب المستندة التي
المتضمنة لمواضع الخلاف والوفاق ولا يشترط فيه ذلك بل يكتفي فيه وجود اصل واحد من تلك
الاصول عنده وبعض الكتب المتضمنة لمواضع الخلاف والوفاق والاول لم يقل به احد كيف ولو اشترط

فيه ذلك لكان

فيه ذلك لكان ذلك للرجوع الى جميعها عند الترجيح وهو متعذر عادة والثاني ان يكتفي بترجيح بعض
المسائل وبحث عن جزء وهو باطل جدا ومع ذلك لا يحصل له العلم التفصيلي بعدم المعارض
ولا الظن التفصيلي به لجواز ان يكون المعارض في غير الكتب او كان فيها ولم يلتفت اليه كما يتفق
كثيرا واما الثاني وهو عدم اشتراط الاجتهاد المطلق بجميع كتب الاخبار والكتب المستندة التي [بجميع]
لتعذر وملاكل بل والكل عادة وعلى فرض امكانه لا يجدي من الناس في بعض الازمان فهو انما [الجل ام]
يكون الرجوع التام وهو متعذر والاكتفاء بتحصيل اصل صحيح وبعض الكتب المستندة التي يبحث [عادة]
ما يحصل من الرجوع اليه الظن بعدم المعارض كما اذا كان عنده شرح بحار الانوار ووسائل الشيعة
او الوافي او التهذيب من كتب الاخبار مثل المدارك والمسالك من الكتب المستندة التي في
العبادات فاما ان يقع باشتراط الرجوع الى جميع ابواب الاصل عند الترجيح وعدم جواز الاقتصار
على الرجوع الى الاصل الذي يأتي مطلبه لاحتمال ان يكون في غيره معارض كما قد يتفق او الرجوع
الى جميع الابواب التي بينها مناسبة جزئية كما بين ابواب الوضوء والغسل والتيمم والاحداث
وابواب الصلوة بين ابواب النكاح وابواب الطلاق اولا يشترط ذلك ايضا بل انما يكتفي [وهكذا]
في مسئلة الوضوء بالرجوع الى بابه وفي مسئلة الغسل بالرجوع الى بابه وهكذا لا هو الاظهر فان
نشترط في الاجتهاد الرجوع الى جميع الابواب لما كان يحصل الكتب مبوبة وذكر ما يناسب
كل باب فيه فائدة وكذا الامر لو اشترط فيه الرجوع الى جميع الابواب المتناسبة ولان مدار الاجتهاد
انما هو على الظن وبالرجوع الى باب الوضوء في مسئلة الوضوء يحصل الظن بعدم المعارض لان احتمال
وجود معارض في غير باب الوضوء ضعيف لندرة وجوده فيه فان قلت ان المدار انما هو على
الظن الاقوى دون مطلق الظن لان الدليل انما دل على حجية ظن المجتهد انما يدل على حجية الظن
الاقوى قلت مسلم الظن الاقوى فانه كلما ازداد في الفحص والتفكر ورفع ما يمنع عنه ازداد الشاغل
يصير الظن اقوى الا ان يقال ان الواجب انما هو تحصيل الظن الاقوى الا اذا منع منه مانع

منه وان المراد بوجوب تحصيل الظن الاقوى انما هو تحصيل ظن لا يحتمل الظان خلافه احتمالا لا
يكون طرحه خلاف طريقة العقلاء فان العقلاء لا يلتفتون الى كل احتمال ضعيف فانهم لو التفتوا
اليه يلزم اختلال امر المعاش والمعاد فلا بد للمجتهد من قريحة وطبيعة لا يكتفي بكل ظن و
كذا لا يلتفت الى كل احتمال وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم وان المراد
بتحصيل الظن الاقوى انما هو تحصيل الظن الذي بعد استفراغ الوسع والطاقة وهو يختلف
باختلاف المجتهدين بل وباختلاف الاحوال بالنسبة الى مجتهد واحد فان المجتهد يتيسر له
تارة الرجوع الى اكثر من كتاب واحد من كتب الحديث للاطلاع على دليل المسئلة ومنه
ما يتضمن مواضع الخلاف والوفاق من الكتب الاستدلالية للاطلاع على مواضع الخلاف والوفاق
وتارة لا يتيسر له الرجوع الى اكثر من واحد منها وتارة لا يتيسر له الرجوع الى اكثر من واحد من
الكتب الاستدلالية الجامعة لادلة المسئلة من الاخبار وحاكية للاجماع والشهرة مثل
المدارك والذخيرة في العبادات والمسالك في المعاملات ان اكتفينا في الاخبار ببيان حال
الرواة من ارباب الكتب المذكورة وبنينا عليه الرجوع واذا لم يتيسر له الرجوع الى السند في
الاخبار والاطلاع على احوال الرجال بالرجوع الى كتب الرجال كما هو الغالب المقصود والظاهر الثاني
فان المجتهد قد لا يتيسر له تحصيل الظن الاقوى بالمعنى الاول بسبب كثرة الواردات او ضيق الوقت
فيكتفي بالظن الضعيف الا ان يقال ان تكليفه حينئذ انما هو الرجوع الى من يقدر على تحصيل الظن
الاقوى وفيه ان الرجوع اليه انما هو بتكليف نفسه فيلزم ترجيح المرجوح ومع ذلك قد لا يتيسر
له الرجوع اليه الى من يقدر على تحصيل الظن الاقوى واما رجوع غيره في تكليفه الى غيره ممن
يقدر على تحصيل ظن اقوى من ظنه فلا باس به ولو كان ذلك المجتهد بالنسبة اليه اعلم
وهل يجب تنبيه الغير على ذلك لا ريب انه موافق للاحتياط الا اذا كان متجزيا وقلنا بعدم
جواز الرجوع الى المتجزي مع وجود المجتهد المطلق بعدم اثم وعلى كلا التقديرين لا يحصل

العلم التفصيلي

العلم التفصيلي ولا الظن التفصيلي بعدم المعارض بل غاية ما يحصل له انما هو الظن الاجمالي بعدم
المعارض وبالجملة لم نجد مميزا للفرق بين المجتهد المطلق والمتجزي بان الاول له علم تفصيلي
بعدم المعارض والثاني له علم اجمالي به ويتوجه عليهما ايضا على صاحب المعالم وشيخنا العلامة
ان المراد بالعالم ان كان ما ظاهره الرجوع فيه الى العرف او ليس له ميزان فيه فان العالم يطلق على من يعلم
علم النحو ومن يعلم علم الصرف ومن يعلم علم المعاني ومن يعلم علم البيان ومن يعلم علم التفسير ومن يعلم
علم الاصول الى غير ذلك كما يشهد به قولهم علماء النحو والصرف وعلماء البيان وعلماء التفسير وعلى
من يعلم علم الشريعة سواء كان عن اجتهاد او عن تقليد فلا يظهر ان المراد منه من يعلم علما من
العلوم التي يتوقف عليها الاجتهاد او من يعلم علم الشريعة او الاعم منهما وعلى التقدير الاول او الثاني
لا يظهر المراد ايضا او ليس له ميزان الفرق بين المجتهد في الكل والمجتهد المتجزي بحيث لا يشكل حينئذ
فان قلنا المجتهد المطلق من كان له جميع ما يتوقف عليه الاجتهاد في المسائل من العلوم التي
عدوها من شرائط الاجتهاد والملكة التي يقتدر بها على استنباط الاحكام من الادلة وما فيه ذكر
الادلة ومواضع الوفاق والخلاف في المسائل فيلزم ان لا يكون احد مجتهدا مطلقا فان المجتهد
كالشارح كان قد يتوقف في المسائل التي يتوقف عليها الاجتهاد من مسائل النحو والصرف واصول
الفقه وغيرها فيتوقف في الاحكام الشرعية لجهة معارضة الادلة وعدم تمكنه من الترجيح
فيخرج عن الاجتهاد والترجيح فيرجع الى الاصول الفقاهية بنفسه وكذا لا يقدر على تحصيل جميع ما فيه
ذكر الادلة من كتب الاخبار وما فيه ذكر مواضع الخلاف والوفاق والادلة من الكتب الاستدلالية
عادة وان قلنا انه من كان دونه فلا يحصل الفرق بين المجتهد المطلق والمتجزي بل يصير
الكل متجزيا غاية الامر ان المتجزي مراتب كثيرة ومع ذلك لا يظهر وجه لاخذ العالم في حد المتجزي فان
كل من يقدر على رد فرع الى اصل بحيث يحصل له الظن بالحكم الشرعي يكون مجتهدا سواء كان
عالما عرفا او لم يكن عالما عرفا وقد افاد صاحب كشف اللثام حيث منع تجزي الاجتهاد

اجازه

بان يقدر على معرفة بعض المسائل عن دليلها التفصيلي بمعرفة مداركها دون بعض اشكال من اثبات
والشك بل يمكن لمن له من تحصيل له المعرفة الثابتة الكافية في جميع المسائل من تحصيلها في بعضها
الاقرب جواز التجزي لجواز ان لا يعرف من اللغة او الصرف او النحو من موارد الاستعمال ادنى
ادلة الفقه مفهوم الموافقة والمخالفة ويعرف ان الاجماع في المسألة لا يعرف سائر ادلة الفقه
او لا يعرف من سائر النصوص من الفاظها وتراكيبها او موارد استعمالها الا انها بحيث لا يتمكن من الرجوع
الى الاصول الموضوعة لذلك او يتوقف بعض المسائل من اصولها الى قوم من بحيث لا يتوقف عليها
غيرها او الامر كك وهذا في معرفة التراكيب وموارد الاستعمالات واما في معرفة اللغة والصرف
اما ادلة الفقه فكانه ليس كك فان في اللغة والصرف اصول يتمكن من الرجوع اليها فيها لا يعرفه
منهما بعالم معرفة ادلة الفقه كلها احتمل ان يكون من ادلته ما تعارض ما عرفه في المسئلة من نص
او دليل عقلي واما التوقف فيخف في بعض المسائل لتعارض الادلة عنده او يعهد عدم الاجتهاد
فيها انما يمنع من التجزي في نحو ما انتهى وبما قررنا يظهر قوة القول بحجية الظن الاقوى مطلقا من غير
فرق بين المجتهد المطلق والمتجزي وغيرهما اذا كان طريق العلم بالتكليف مسدودا
سيظهر فيما يأتيهم كما ستعرفه ان شاء الله تعم وان كان النزاع في جواز التجزي وعدمه وفي حجية عمل
المتجزي مقتضى ظنه وعدمه مبني على القول بانه بعد انسداد باب العلم بالتكليف لا يجوز
العمل بالظن الا ظن المجتهد مطلقا او الظنون المخصوصة التي حصل له فلا يبقى فيه النزاع ويظهر
ذلك من ادلة المانعين لجواز عمل التجزي بظنه بل ومن بعض ادلة المجوزين وعلى ذلك القول
لا بد من الفرق بين المجتهد المطلق والمتجزي وغيرهما فان قلنا على ذلك التقدير بعدم
جواز عمل المتجزي بظنه فلو وقع الشك في فرد انه من افراد المجتهد او المجتهد المطلق
فلا بد من الحاقه بالمتجزي سواء كان الشك في الفردية بسبب اجمال المتجزي والمجتهد المطلق
او الشك في الصدق فتم وان قلنا بجوازه فلو وقع الشك في فرد انه من افراد المتجزي او

ان يبلغ درجة

فرجحه

المتجزي

يبلغ درجته فلا بد من الحاقه بمن لم يبلغ درجته الا ان يقال انه لم يجزم للعمل بالظن كك يجزم التقليد
فلا يرجح التقليد على الاعتماد على ظن نفسه فتم اذا عرفت ذلك فقد اختلف الاصوليون في قبول
الاجتهاد للتجزية وعدمه وعلى الاول يلزم عدم توقف مطلق الاجتهاد على العلوم والملكة التي قالوا
يتوقف الاجتهاد عليها بل المتوقف عليها انما هو الاجتهاد المطلق فمن لم يحصل له مرتبة المجتهد
المطلق ان حصل له من المقدمات ما يتمكن به من ترجيح بعض المسائل بحيث يساوي اجتهاد المجتهد
المطلق فهو مجتهد متجز والا فهو خارج عنهما ثم القائلون بقبوله التجزية قد اختلفوا في جواز عمل
المتجزي بظنه وعدمه ثم القائلون بجواز عمله بظنه قد اختلفوا في جواز عمل الغير بظنه وعدمه
فالنزاع في مقامات ثلثة وفي كلام صاحب المعالم رحمه الله هنا اضطراب حيث قال قد اختلف الناس
في قبول الاجتهاد للتجزية بمعنى جريانه في بعض المسائل دون بعض وذلك بان يحصل للعالم
ما هو مناط الاجتهاد في بعض المسائل فقط فله حينئذ ان يجتهد فيها ام لا ذهب العلامة في التهذيب
والشهيد في الذكرى والدروس ووالدي في جملة من كتبه وجمع من العامة الى الاول وصار
قوم الى الثاني حجة الاولين انه اذا اطلع على دليل مسئلة بالاستقصاء فقد ساوى المجتهد
المطلق في تلك المسئلة وعدم علمه بادلة غيرها لا مدخل لها فيها فكما جاز له الاجتهاد فيها
فكذا هذا واحتج المانعون بانه كلما يقدر جهله بجواز تعلقه بالحكم المفروض فلا يحصل له ظن
عدم المانع من مقتضى ما يعلمه بالدليل واجاب الاولون بان الفرض حصول جميع ما هو دليل
في تلك المسئلة بحسب ظنه لحصول التحري المذكور يخرج عن الفرض والتحقيق عندي في هذا
المقام ان فرض الاقتدار على استنباط بعض المسائل دون بعض على وجه يساوي استنباط المجتهد
المطلق لها غير ممتنع ولكن التمسك في جواز الاعتماد على هذا المقام ان فرض الاقتدار على
استنباط بعض المسائل دون بعض على وجه استنباط المجتهد المطلق لها غير ممتنع ولكن التمسك
في جواز الاعتماد على هذا الاستنباط بالمساواة فيه للمجتهد المطلق قياس لا نقول به نعم لو علم

اجتهاد

نوع

وجب

يساوي

المطلق

العدة في العمل بقول المجتهد المطلق فقدرته على استنباط المسئلة امكن الالحاق من باب بعض من العلة
ولكن الشأن في العلم بالعلة لفقد النص عليها ومن لجا بان يكون في قدرته على استنباط المسائل
كلها بل هذا ازيد الى الاعتبار من حيث ان عموم القدرة انما هو لكمال القوة ولا شك ان القوة
الكاملة ابعد من احتمال الخطأ من الناقصة فكيف تستويا اصلا ولكن التعويل في اعتماد ظن
المجتهد انما هو بدليل قطعي وهو اجماع الامة عليه ونفيا الغير به وانتهى ما ينصوب في موضع
ان يحصل دليل ظني على مساواة المتجزي للمجتهد المطلق واعتماد المتجزي عليه يفضي الى الدور
لانه يجري في مسئلة التجزي ويعلق بالظن في العمل ورجوعه في ذلك الى فتوى المجتهد المطلق
ورجوعه في ذلك الى فتوى المجتهد المطلق وان كان ممكنا لكنه خلاف المراد اذ الغرض الحاقه ابتداء
بالمجتهد وهذا الحاقه بالمقلد بحسب الذات وان كان بالعرض الحاقا بالاجتهاد ومع ذلك فا
لحكم في نفسه مستبعد لاقتضائه ثبوت الواسطة بين اخذ الحكم بالاستنباط والرجوع فيه الى التقليد
وان شئت قلت تركب التقليد والاجتهاد وهو غير معروف انتهى والتحقيق في المقام الثالث
انما هو الجواز تم وكما اختلف الاصحاب في جواز العمل الغير بفتياه كذلك اختلفوا في جواز حكمه بين
الناس فقال بعضهم بالجواز لرواية ابي خديجة وقال بعضهم بالعدم وهو المشهور بين الاصحاب
فكذلك موافق للاصل وان كان مجتهدا مطلقا اي من يقتدر على استنباط الاحكام الشرعية الفرعية
عن ادلتها التفصيلية او من كان له مجموع ما ذكروه من شرائط الاجتهاد ومن العلوم التي ذكروها
في مقام بيان شرائطه والملكة التي يقتدر بها رد الفروع الى الاصول وهذا انسب بمذهب
من يقول بحجية ظن المجتهد المطلق الاقوى مطلقا وكذلك بمذهب من يقول بحجية الظن الاقوى
مطلقا بانا لا نقول بانحصاره فيما جعله القائلون بحجية الظنون المخصوصة منحصرا فيه فان حصل
له بعد العلم بان الله تعالى في الواقعة المخصوصة حكما او التتبع العلم بحكمه فيها بالاجماع او السيرة
او التواتر او القرائن العلمية فهو المتبع ويعمل بمقتضاه ويجوز له الافتاء به من غير فرق بين

[illegible]

ما كانت من العبادات

ما كانت من العبادات او المعاملات وان لم يحصل له بعد التتبع والفحص عنه بقدر الوسع والطاقة
العلم به فاما ان يحصل له الظن به او لا يحصل له الظن به ايضا بل في الشك بسبب فقد من الادلة
والامارات وتم يكون مخيرا في الاخذ باي الطرفين شاء كما ذهب اليه معظم الاصوليين ولا يجوز له
طرح الامارتين والتمسك باصل البراءة في العبادات واصالة الصحة والفساد في المعاملات لان المطلوب
او المعلوم منه على ذلك التقدير ان الحكم الواقعي لا يكون خارجا عن طرفي الشك فلو طرحها واخذ
بالثالث فقد خالف المعلوم والمظنون فهو غير جائز فان قلت كيف لا يجوز خلاف المعلوم
الاجمالي وكذلك المظنون الاجمالي العقل يحكم بانه لا تكليف الا بعد البيان والكتاب ناطق
بان الله تعالى لا يعذب حتى يبعث رسولا فلا بد من طرح الامارتين والرجوع الى اصل البراءة كما هو مذهب
بعض الاصوليين قلت ان كان المراد بحكم العقل بعدم التكليف الا بعد البيان والكتاب ناطق
بان الله تعالى لا يعذب حتى يبعث رسولا فلا بد من طرح الامارتين والرجوع الى اصل البراءة
كما هو مذهب بعض الاصوليين قلت ان كان المراد بحكم العقل بعدم التكليف الا بعد البيان
انه يحكم بعدمه الا بعد البيان التفصيلي فهو ممنوع وان كان حكمه بعدمه الا بعد البيان
في الجملة سواء كان اجماليا او تفصيليا فلا يجدينا لان المفروض ان البيان الاجمالي واقع لانا
فرضنا ان المجتهد المطلق يعلم بان لله تعالى في الواقعة حكما ويحقق منه ولم يحصل له العلم
ولا الظن به وضعف المستند كذلك الثاني يظهر بما ذكرنا فانا لم نقل بان الله تعالى يعذب بدون
بعث الرسول بل انا ندعي انه تعالى بعث رسولا وجاء بحكم وهو غير معلوم لنا ولا مظنون مخصوصا
بل كلفنا في خصوصه قلنا التخيير في احد الطرفين شاء ولا يجوز العدول عنهما الى اصالة البراءة
اخترناه م واصالة الصحة او الفساد ويؤيد ما اخترناه بعض الاخبار وبالجملة المذهب في صورة تساوي
الامارتين وعدم المرجح لاحدهما انما هو التخيير دون الطرح والرجوع الى الاصل كما ذهب
اليه البعض ولا التوقف كما ذهب اليه اخرون ثم اذا حصل له الظن بالحكم فهو يجب

ابنا عليه مطلقا سواء كان حصوله من الكتاب والسنة ومن غيرهما كالشهرة وفاقا لجماعة منهم الشهيد (مجيزه م)
الاول والثاني وصاحب المعالم وصاحب الشافية والمحقق البهبهاني ره والاستاد العلامة
رحمهم الله ولا باس ان نورد بعض كلماتهم الذي يدل عليه قال فخر المحققين في الايضاح في شرح
كلام العلامة ولو حصل خوف منع المستاجر من الاستيفاء كما في الحج استاجر جمالا للحج فينقطع السائلة
فالاقرب تخيير كل من الموجر والمستاجر في الفسخ والامضاء وجه القرب انه قد حدث امر يمنع استيفاء
المنافع لان الاحتراز عن الضرر المظنون واجب كان للمستاجر الفسخ كما في الغصب كما في الغصب بل
بعض المستاجر العين والموجر وانهم لحفاظ عينه ويتخير […] المنافع ولم يتعذر عليه استيفاؤها (عليه لانه ملك م)
فان حكم الاجارة معلوم والخوف مظنون وقد يعارض المعلوم والجواب عن الاول ان الخوف رافع
للعقود الشرعية وعن الثاني ان وجوب العمل بالظن قطعي حاصل من مقدمتين قطعيتين هما ان
المكلف الخائف حصل له ظن يحصل هذا الامر المخوف وكل من حصل له ظن المخوف يجب عليه اجتنابه (بحصوله م)
فالاولى وجدانية والثانية اجماعية ولقوله تعالى ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة واتفق الكل على ان
ما يظن به الهلاك لحكمه غير الشرعي والاجماع على ان العزم في هذا الموضع جار مجراه انتهى وقال
الشهيد ره في الذكرى الرابع اذا افتى جماعة من الاصحاب ولم يعلم لهم مخالف فليس اجماعا قطعا
وخصوصا مع علم العين للجزم بعدم دخول الامام ح ومع عدم علم العين لا يعلم ان الباقي موافق
ولا يكفي عدم علم خلافهم فان الاجماع هو الوفاق لا عدم علم الخلاف وهل هو حجة مع عدم متمسك
ظاهر من حجة نقلية او عقلية الظاهر ذلك لان عدالتهم تمنع من الاقتحام على الافتاء بغير علم
ولا يلزم من عدم الظفر بالدليل عدم الدليل خصوصا وقد تطرق الدروس الى كثير من الاحاديث (الوقوع م)
لمعارضة الدول المخالفة ومباينة الفرق المنافية وعدم تطرق الباحثين الى الرد له مع ان الظ
وقوفهم عليه وانهم لم يفرطوا […] فان قلت لعل سكوتهم لعدم الظفر بمستند
من الجانبين قلت فيبقى قوله او قوله سليما من المعارض ولا فرق بين كثرة القائل بذلك

او قلته وقد كان

او قلته وقد كان الاصحاب يتمسكون بما يجدونه في شرائع الشيخ ابي الحسن ابن بابويه ره عقلاهم (عند اعواز)
النصوص لحسن ظنهم به وان فتواه كروايته وبالجملة تنزل فتاويهم منزلة رواياتهم الخاص في الحق بعضهم المشهور (نزله)
بالمجمع عليه فان اراد في الاجماع ممنوع وان اراد في الحجية فقريب لما قلناه ولقوة الظن في جانب
الشهرة سواء كان اشتهارا في الرواية بان يكثر تدوينها او روايتها بلفظ واحد او الفاظ متغايرة
او الفتوى فلو تعارضا فالترجيح للفتوى اذا علم اطلاعهم على الرواية لان عدولهم عنها ليس
الا لوجه اقوى وكذا لو عارض الشهرة المستندة الى حديث ضعيف حديث قوي فالظاهر ترجيح
الشهرة انتهى وقال الشهيد الثاني في شرح الهداية في علم الدراية واما الضعيف فذهب
الاكثر الى منع العمل به مطلقا واجازه اخرون مع اعتضاده بالشهرة رواية او فتوى لقوة الظن بصدق
الراوي في جانب الشهرة وهذه حجة من عمل بالموثق ايضا بطريق اولى وفيه نظر يخرج تحريره
عن وضع الرسالة فانها مبنية على الاختصار ووجهه على وجه الايجاز بالمنع من كون هذه
الشهرة التي ادعوها مؤثرة في جبر الضعيف فان هذا انما يتم اذا كانت الشهرة متحققة قبل زمن الشيخ ره
والامر ليس كذلك فان من قبله من العلماء كانوا بين مانع من خبر الواحد مطلقا كالمرتضى والاكثر على (ليس م)
ما نقله جماعة وبين جامع للاحاديث من غير التفات الى تصحيح ما يصح ورد ما يرد وكان
البحث عن الفتوى مجردة لغير الفريقين قليلا جدا كما لا يخفى على من اطلع على حالهم والعمل
بمضمون الخبر الضعيف قبل زمن الشيخ على وجه يجبر ضعفه ليس بمتحقق ولما عمل الشيخ بمضمونه
في كتبه الفقهية جاء من بعده من الفقهاء واتبعه منهم ح الاكثر تقليدا الا من شذ منهم ولم (عليه م)
يكن فيهم من يسبر الاحاديث وينقب على الادلة بنفسه سوى الشيخ المحقق ابن ادريس
وقد كان لا يجيز العمل بخبر الواحد مطلقا فجاء المتاخرون بعد ذلك ووجدوا الشيخ ومن
تبعه قد عملوا بمضمون ذلك الخبر الضعيف لامر ما راوه في ذلك لعل الله يعذرهم فيه فحسبوا (الجزم)
العمل بذلك مشهورا وجعلوا هذه الشهرة جابرة لضعفه ولو تامل المصنف وجوه المنصب

يجد شرح ذلك كله الى البلخ ومثل هذه الشهرة لا تكفي في حجية الخبر الضعيف انتهى وقال صاحب
المعالم ره الرابع ان باب العلم القطعي بالاحكام الشرعية التي لم يعلم بالضرورة من الدين او من
مذهب اهل البيت عليهم السلم في نحو زماننا منسد قطعا اذ الموجود من ادلتها لا يفيد غير
الظن لفقد السنة المتواترة وانقطاع طريق الاطلاع على الاجماع من غير جهة النقل
بخبر الواحد ووضوح كون اصالة البراءة لا تفيد غير الظن وكون الكتاب ظني الدلالة فاذا تحقق
انسداد باب العلم في حكم شرعي كان التكليف فيه بالظن قطعا انتهى وقال المحقق الخوانساري ره
في مشارق الانوار في بحث اختصاص الغسل بدخول مسجدي مكة والمدينة واللبث في
بقية المساجد انه لا شك في شهرة استفاضة بين الاصحاب شهرة عظيمة صالحة للترجيح مناخيرة
ومثل هذه الشهرة كاد ان يكون متمسكا قويا في اثبات الاحكام الشرعية اذ الظن الحاصل منه
بصدور الحكم عن المعصومين عليهم السلم ليس بانقص من الظن الحاصل باخبار الاحاد والظن ان
المناط في عصرنا هذا ليس الا الظن وما قيل انه يمكن تاسيس اصول اخرى وتقنين قوانين بها
ليس مما ينبغي ان يصغى اليه كما لا يخفى على من تتبعها وتامل فيها انتهى وقال المحقق البهبهاني ره في
الفوايد الحايرية بعد ابطال حجية الظن وخرج من جميع ذلك ظن المجتهد بالاجماع وقضاء الضرورة
او المسلمون اجمعوا على من استفرغ وسعه في درك الحكم الشرعي ووافى عنده ذلك جميع ماله
دخل في الاحكام المدرك وتشييده وتسديده وحصل ما هو احرى يكون ذلك حجة عليه والضرورة
قاضية بانه لو كان ظن حجة فهذا حجة وكذا لو كان لا بد من العمل جاز التعويل بذلك وايضا بقاء
التكليف الى يوم القيمة يقيني وسد باب العلم الا في معلوم كما عرفت ومن استفرغ وسعه في جميع
ماله دخل في الوثوق والمتانة وحصل له ما هو اقرب لا يكلفه اصلا بازيد من ذلك يقينا لقوله تعالى
لا يكلف الله نفسا الا وسعها وقوله ليس عليكم في الدين من حرج ومما ورد من انه لا تكليف الا بما يطاق
ولعل القطع بحجية مثل ما في هذين من يتتبع الاحكام والاخبار ايضا والفقه بحجية قطعا

والنتيجة

والفهم جميع العلوم في الصنائع المحتاج اليها في انتظام المعاد والمعاش يكون الحال فيهما كما ذكر
بلا شبهة والعلة التي فيهما جارية في ما نحن فيه ايضا قطعا فيما اخذ دينا هكذا هذا ما ادى اليه
الاجتهاد واستفراغ الوسع وكلما ادى اليه اجتهادي واستفراغ وسعي فهو حكم الله يقينا في حقي
فالصغرى يقينية وكذا الكبرى فالنتيجة قطعية بلا شبهة وبالجملة خروج ظن المجتهد امر
قطعي بلا تامل انتهى وقال في موضع اخر قد ثبت في الاصل الثاني ان الظن في نفسه ليس بحجة
بل العمل به والبناء عليه منهي عنه سيما ان يكون يقع فيها الاختلاف الذي عرفت فعلى هذا نقول
لا بد من دليل على حجية امثال ما نحن فيه من الظنون وعلى صحة التمسك به ولم نجد دليله
انا نعلم علينا غير انا نعلم يقينا بقاء التكليف والاحكام الشرعية فلو كان باب العلم مسدودا لزم جواز
العمل بالظن والا لزم التكليف بما لا يطاق والحرج او ارتفاع التكليف والاحكام بانه يقينا
والكل باطل قطعا فنعلم ان الشارع يقبل عنه زمننا منه يقينا والكل باطل قطعا فنعلم ان الشارع
يقبل منا فاتمما يا بالظن الخ وبرهنى به واتضح جواز العمل بالظن في صورة كذا اجمالي بل بديهي
نتكلم الدين ويؤيده تتبع الاحاديث وملاحظة طريقة الشارع في الاحكام فلاحظه وتامل انتهى وقال
شيخنا العلامة طاب ثراه في قوانين المحكمة المعول ان باب العلم القطعي في الاحكام الشرعية منسد
في امثال ما بنا في غير الضروريات غالبا وكذلك انا شاركنا لاهل زمان المعصومين عليهم
السلم في التكاليف وليس في غيرها علم من ضرورة او اجماعا او حكم به العقل القاطع ما يدل على الحكم
واليقين فان الكتاب بنفسه لا يفيد الا الظن وكذلك اصل البراءة والضرورة والاجماع والعقل
القاطع لا يثبت بها شيئا ينفعنا في الفقه غالبا الا في بعض الاحكام اجمالا ولا يحصل منها
التفصيلات وعلى هذا فينحصر الاشتغال في العمل بالظن انتهى ولا ينحصر الحال في من ذكرنا فكما سنظهر
انشاء الله تعالى اذا اطلعت على كلامهم فاعلم ان الدليل على ذلك المطلب الذي عليه بنا
اكثر الشرعيات العظيمة بل معظم الشرعيات الاعتقادية لا بد ان يكون مفيدا للقطع فانه لو افاد الظن

لا يتم المدعى فان الظن بنفسه ليس بحجة مثل العلم اعنى الجزم المطابق لنفس الامر والواقع لو انا
فرناه به لان العلم بمعنى الجزم المطلق ليس ايضا بحجة فى نفسه فتم لان المراد اذا كان الوصول الى ما
فى الواقع ونفس الامر والاطلاع عليه فحتى يحتمل ان يكون الامر على خلافه لم يحصل المطلوب وانهم
اذا اعتقد الشخص ان مرتبة الكمال والخروج عن عهدة الامتثال انما هو الاعتقاد بالشى على ما هو
عليه فى نفس الامر والعمل بما هو مطلوب الامر فى نفس الامر لم يكتف بالاعتقاد الظنى فى الاول و
بالامتثال الظنى فى الثانى الا اذا اعتقد ان العلم فيهما الا انه يوجب اضطراب النفس وزوال الخوف
للخوف ودفع الخوف عن النفس ولعيب عقلا نه يصح الاستدلال عليه بما ورد عن النبى صلى الله عليه وآله
نحن نحكم بالظاهر كان غاية ما افاد انما هو الظن بانه صلى الله عليه وآله رخص لنا الحكم بالظن
فان قلت ان جواز العمل بالظن فى الجملة اجماعى قلت ان ذلك لا يجدى نفعا وقد استدل
عليه بوجوه الاول ما ذكره صاحب المعالم ره وتبعه المحقق البهبهانى ره شيخنا المحقق ره وهو مركب
من مقدمات الفقدة الاولى ان الاحكام التى جاء بها رسول الله صلعم لم يكن مخصصة بالحاضرين فى
مجلس خطابه صلعم ولا بمن يكون متمكنا من الاخذ منه صلعم او ممن يفيد قوله العلم بنفسه او بانضمامه
بالقراين العلمية من اهل عصره صلعم ولا باهل عصره بخصوصه بل كان احكامه صلعم باقية الى يوم القيمة
سواء كانت تكليفية او وضعية وكل من كان غائبا عن مجلسه ومن جاء ويجىء بعده صلعم شريك
للحاضرين فى مجلسه فى الاحكام التى جاء بها صلعم وصرح المحقق البهبهانى وشيخنا المحقق اعلى الله
مقامهما اعتبار شركتنا للحاضرين فى التكاليف فى تلك المقدمة وعلى ذلك التقدير يكون اخص
مما قرره المحقق الشيخ حسن ره لانه على ذلك التقرير انما يجرى الدليل فى الاحكام التكليفية
دون الوضعية وهو التحقيق لانه لا يتم الدليل الا مع انسداد العلم بالتكليف المستدعى للخروج
عن العهدة والامتثال به لانه لم يثبت التكليف المستدعى للخروج عن العهدة لم يكن الى العمل
بالظن سبيل ويمكن ان يقال ان فى تقرير صاحب المعالم تنبيه عليه حيث قال ودعوى كون تنبيهما

اصالة البراءة لا يفيد

اصالة البراءة لا يفيد غير الظن فان اصالة البراءة انما يجرى فى الحكم التكليفى دون الوضعى وايضا و
فى قوله كان التكليف بالظن اشعار به ويمكن ان يقال ان الاحكام الوضعية لما كانت مستتبعة فيه م
للحكم التكليفى يجرى فيها الدليل ايضا فانه اذا كان النكاح مثلا صحيحا يجب على المرأة التمكين
وعلى الرجل بذل المهر والنفقة والكسوة واذا كان باطلا يحرم عليها التمكين ولا يجب عليه النفقة
والكسوة وكذلك البيع والطلاق وغيرهما بل يمكن ان يقال ان معنى الصحة فى المعاملات الا الحكم التكليفى
الخاص فان معنى صحة البيع ترتب الاثر المطلوب منه عليه وهو اباحة تصرف كل من البايع و المشترى
فى الثمن ومعنى بطلان البيع عدم ترتب الاثر المطلوب منه عليه وهو عدم جواز تصرف كل من
البايع والمشترى فى الثمن والمثمن وكذلك الكلام فى ساير العقود والايقاعات وكذلك الكلام
فى الصحة والبطلان فى العبادات ان قلنا بانهما من الاحكام الشرعية دون العقلية كما عليه جماعة
لان الصحة فيها عبارة عن موافقة الامر وهو ليس شرعية بل يكون عقلية وهو الاظهر عندى هى
وكذا الكلام فى اجزاء العبادة وشروطها واسباب الوجوب وشرائطه فتدبر وبيان تلك المقدمة
ينبغى بيان مقدمة اخرى وهى ان كلا من التكليف والمكلف به قسمان مجمل ومبين و
القسم الاول منهما اتضح قسمان لان اجماله اما من جانب المكلف واما من جانب المكلف به والاجمال
فى التكليف الذى من جانب المكلف الطالب اجمال اللفظ كما اذا امر المكلف بصيغة الامر
وكان الامر مشتركا بين الوجوب والندب من غير نصب قرينة معينة للمراد واما الطلب غير
ذلك مثل تعارض الامارتين كما اذا اعلمنا بالاجماع المركب ان الشى الفلانى اما واجب او
حرام او بالامارتين المتكافئتين اللتين يدل احدهما على ان الشى الفلانى واجب والاخرى
على انه حرام وهو انما يتم ان قلنا بجواز التكافؤ وتعارض الامارتين المتكافئتين فى الوجوب
والحرمة وربما يقال بجواز الاجماع فى الاجماع البسيط ايضا كما اذا علم ان الاجماع واقع على
احد الامرين وهو فاسد فان الاجمال من صفات اللفظ والاجماع ليس لفظيا بل هو

معنوي لا يقبل الاجمال فتم وفي ما علم بالاجماع ان الواقع احد الامرين يكون الاجماع مركبا لا بسيطا
فتم اذا عرفت ذلك فاعلم ان التكليف لا يقبل الاجماع لان التكليف عبارة عن الخطاب المخصوص
الذي اراد المتكلم منه تفهيم المخاطب وفي الخطاب المجمل ليس تفهيم المخاطب بالكلام الى
والاجماع المركب ليس خطابا اريد منه تفهيم المخاطب وكذلك الامارتين المتعارضين بل الخطاب
فيها انما هو بما يدل على التخيير من الخطاب الشرعي العقلي او الخطاب الشرعي الجزء العقلي العملي
او وضعي فان التفهيم انما يحصل بها لا بالاجماع المركب والامارتين المتعارضين فانها لا يفيدان
شيئا لا امرا بينا ولا امرا مجهولا فليس فيها تكليف اجمالي هذا بالنسبة الى المكلف بالكسر
واما بالنسبة الى المكلف بالفتح فقد يتحقق بسبب تقصيره اذ تقريب ذلك ان نقول لحاصل
الى المكلف ويتوجه عليه ان التكليف يستدعي مكلفا به فذلك التكليف والمكلف به اما
بينان فلا حاجة الى اثبات حجية الظن سواء قلنا ان البين ما هو معلوم الدلالة او ما هو ظاهر
الدلالة اما اذا كان عبارة عن ما هو معلوم الدلالة فواضح واما اذا كان ظاهر الدلالة فلان التكليف
على ذلك التقدير يستدعي البيان بمعنى ظهور الدلالة والمفروض انه متحقق فعلى هذا يتحقق العلم
بالتكليف بعد العلم بصدور ما هو ظاهر الدلالة من جانب المكلف واذا حصل العلم به فلا حاجة
الى اثبات حجية الظن وعلى هذا ينبغي ان يتكلم في ان التكليف يستدعي البيان القطعي او يستدعي
ذلك بل انما يستدعي البيان الظني واذا رجحنا احد الشقين فلا بد من النظر في انه يكتفى في ذلك
الترجيح بالظن او لا يكتفى به بل لا بد من المرجح القطعي والعادة المستمرة والطريقة القائمة بين
الناس انما هو الاكتفاء بالبيانات الظنية وكيف لا يكون ذلك بدون اختلال لنظم العالم وعيش بني آدم
وهو جار في ما اذا تعذر او تعسر البيان العلمي او لا بل يكتفى به وان استلزم البيان العلمي
بالتعذر او التعسر ومحل الكلام ان المتكلم اذا ظن ان المخاطب فهم المراد لا يكتفى به اذا لم يكن
في تحصيل العلم بان المخاطب فهم المراد تعذر او تعسر واما اذا علم ان المخاطب فهم المراد

فهما ظنيا فهو يكتفي

فهما ظنيا فهو يكتفي به لان المقصود انما هو فهم المراد والاتيان به بقصد الامتثال وهو يحصل في
صورة الظن ايضا هذا اذا كان المراد منه الامتثال واما اذا كان المراد الحكاية والنقل فقط فلا يكتفى
بالظن ما لم يتعذر او يتعسر البيان العلمي وكذلك الظن ان المخاطب يكتفي في مقام فهم مراد المتكلم
بالظن اذا تعذر او تعسر تحصيل العلم بالمراد واما اذا لم يتعسر تحصيل العلم به فلا يكتفي بالظن
ولا بد في المقام من الفرق بين العلم والظن وعدم الخلط بينهما فتم واما المجمل من وجه فنقول
ان اجمال التكليف والمكلف به اما كان من جانب المكلف فهو ينافي التكليف لان التكليف
لا يصح بلا بيان وكذلك اذا كان اجمال التكليف من جانبه فلا يصح الاستدلال بذلك الدليل على
حجية الظن في ما ادعي ان اجمال التكليف من جانب المكلف واما اذا كان اجمال التكليف
من جانب المكلف فيمكن الاستدلال به عليها ولكن لا بد من تقديم اثبات التقصير واثباته
بالنسبة الى تمام اهل العصر وفي حق كل واحد واحد منهم مشكل فان الظاهر ان سبب استتار امام
الزمان عليه السلام وغيبته ليس كل واحد واحد من المكلفين بل السبب انما هو ظلم الظالمين
من المكلفين ومن يتمسك بذلك الدليل في حجية الظن لا يعلم نفسه سبب غيبته عليه السلام
بل يعلم او يظن انه من انصاره عليه السلام ورزقنا الله مشاهدته ونصرته وجعلنا في زمرة
وانصاره فلا يتم الدليل في حقه واما ان كان الاجمال في المكلف به بخصوصه كما اذا امر بالصلوة
مثلا ولا يعلم المكلف حقيقة الصلوة وشرائطها فان كان الاجمال من جانب المكلف بالكسر
فنحن لا نمنع من جوازه ولكن نقول بعدم جواز تاخير بيانه عن وقت الحاجة فاذا حضر
وقت الصلوة ولم يأت البيان نحكم بعدم التكليف لقبح التكليف بالمجهول وتأخير بيانه عن
وقت الحاجة فان قلت ان الحكم بعدم التكليف انما يصح في ما لم يأت الى وقت الحاجة بيان
اصلا واما لو اتى البيان الظني فلا يصح الحكم بعدم التكليف بعد فرض العلم به فانه يكفي
في البيان الظني قلت لا نسلم ذلك ونحن نسلم فهو تسليم ظني لا تسليم قطعي والتسليم الظني

لعله لا يكفي في المقام فتم هذا اذا سلمنا اصل التكليف والا فلا تكليف حتى يكون الحاجة الى اثبات
حجية الظن فان قلت ان ثبوت التكليف واشتراكنا مع الحاضرين في التكاليف معلوم بالضرورة
من الدين فانا لسنا مهملين مثل الحاضرين قلت وانما يتم تلك المقدمة اذا تم القول بجواز التكليف
المجمل بالدليل القاطع العلمي والا فلا يتم المقدمة فلا يتم المدعى ولو اقيم عليه الدليل فان المبني على
الظني لا يصير قطعيا بل يكون ظنيا فينبغي ان نتكلم فيه اولا اعلم ان التكليف والمكلف به قسمان
مجمل ومبين والقسم الاول منهما ايضا قسمان لان اجماله اما من جانب المكلف واما من جانب
المكلف والاجمال في التكليف الذي من جانب المكلف بالكسر اما بسبب اجمال اللفظ
كما اذا امر المكلف بصيغة الامر وكان الامر مشتركا بين الوجوب والندب مثلا من غير نصب قرينة
معينة للمراد واما بسبب غير ذلك مثل تعارض الامارتين كما اذا علمنا بالاجماع المركب ان الشيء الفلاني
اما واجب او حرام او بالامارتين المتكافئتين اللتين يدل احدهما على ان الشيء الفلاني واجب والاخرى
على انه حرام وهو انما يتم ان قلنا بجواز تعارض الامارتين المتكافئتين في الوجوب والحرمة ومن ثم ظهر
بجواز الاجمال في الاجماع المركب البسيط ايضا كما اذا علم ان الاجمال واقع على احد الامرين وهو ما
فان الاجمال من صفات اللفظ كالعموم والخصوص والاطلاق والتقييد والاجماع ليس امرا لفظيا
بل هو امر معنوي فتم ودينا علم بالاجماع ان الواقع احد الامرين يكون الاجماع مركبا لا بسيطا او
يكون المجمع عليه مجموع امرين او شيئين فتم والتكليف المجمل الذي كان اجماله من جانب المكلف
نحن نمنع جوازه لان التكليف عبارة عن خطاب الله المخصوص الذي اراد منه تفهيم المكلف
او طلب تفاد منه في الخطاب المجمل ليس تفهيم المخاطب بالدلالة او صيغة اللفظية بل وكان تاما
هي بالدلالة العقلية ودلت الدليل بالدلالة العقلية عن ما هو المطلوب في الواقع المعين عند
المكلف والاجماع المركب ليس خطابا ما اريد منه تفهيم المخاطب وكذلك الامارتين
المتعارضين بل الخطاب فيهما انما هو ما يدل على التخيير من الخطاب الشرعي العقلي او الخطاب

الشرعي او العقلي

بالصلوة الواحدة وذلك التكليف مجمل لان المكلف لم يبين القبلة التي يكون شرط الصلوة للمكلف
الى وقت الحاجة والخروج عن عهدة ذلك التكليف المجمل انما هو بالاتيان باربع صلوات الى اربع جهات
قلت لا نسلم ان التكليف في الصورتين شيء معين في الواقع وعند الله سبحانه وتعالى ومجمل عند
الخطاب الى زمان الحاجة وان الاتيان بثلث صلوات في الصورة الاولى واربع صلوات في الصورة
الثانية انما هو من باب المقدمة بل التكليف في الصورة الاولى انما هو بثلث صلوات وفي الصورة
الثانية باربع صلوات ويمكن ان نقول ايضا بان التكليف في الصورتين مبين والمجمل انما هو
المكلف به فان المكلف لا يعلم في الصورة الاولى ان المكلف به اي الصلوات الخمس وفي الصورة
الثانية الصلوة الى اي جهة من الجهات الاربع فتم وعلى تقدير تسليم جواز التكليف المجمل نقول انما [ولو سلمنا]
يكون بالدليل الظني لا بالدليل القطعي فلا يتم المدعى وهو اثبات حجية الظن في التكاليف
الشرعية بالدليل القطعي اللهم الا ان يقال حجية الظن ابتداء لانه لم يقم على عدمها دليل قطعي
بل لانه اقيم عليها دليل قطعي وهو عدم امكان اقامة الدليل القطعي على جل المطالب النظرية و
هو على نوع تامية لانه لا يحصل لنا فتم واما التكليف المجمل الذي كان اجماله مستندا الى المكلف
بسبب تقصيره فهو مسلم لكنه غير ممنوع وذلك التكليف بالمجمل فقط بشرط عدم تاخير البيان عن وقت
الحاجة فتدبر اذا تقرر ذلك نقول لحاصل المقدمة الاولى كما ذكرها صاحب المعالم ومن تاخر عنه
رحمهم الله انا مكلفون بالاحكام التي جاء بها النبي صلى الله عليه وآله يعني ان كل تكليف كان ثابتا للحاضر في [تكليف]
مجلس الخطاب كان ثابتا لمن كان بعده الى يوم القيمة والغائبين عن مجلسه صلى وكذلك
المعدومين بعد وجودهم وبلوغهم وكمال عقلهم شاركون الحاضرين في مجلس خطابه صلى بالاحكام
بالاجماع من الدين وقوله عليه السلام حلال محمد حلال الى يوم القيمة وحرام محمد حرام الى يوم القيمة
وقوله تعالى الر كتاب انزلناه اليك لتخرج الناس من الظلمات الى النور وقوله تعالى تبارك [بل الضرورة من]
الذي نزل الفرقان على عبده ليكون للعالمين نذيرا وقوله تعالى وما ارسلناك الا كافة للناس

وقوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين وذلك دين القيمة ويتوجه عليه ان الاشتراك
في التكليف مسلم فيما كان تكليف الحاضر في موضع خطاب بعضهم الذي حصل له العلم به معلوما واما
اذا لم يكن معلوما فممنوع الاشتراك في التكليف فلو كان المراد بالاشتراك فيه ان المكلف الذي
في زماننا شارك الحاضر في تعلق خطاب بعضهم في تكليفه بخصوصه لانه لا تكليف الا بعد البيان لان التكليف
بدون البيان تكليف الغافل وهو تكليف بما لا يطاق فان قلت ذلك يقتضي منع التكليف الى
وهو مبني على مذهب المخالفة وابطال مذهبهم خلاف مذهب الشيعة وهو خرق للاجماع قلت انا
نمنع التكليف الواقعي ونثبته من وجه دون وجه ولا يلزم علينا خرق الاجماع وتحقيق ذلك في مقام اخر
وان كان المراد بالاشتراك في التكليف الاشتراك في الجملة فلا يجدي على المستدل فائدة فان قلت عدم
تسليم الاشتراك في التكليف فيما لم يعلم تكليف الحاضر في تعلق خطاب بعضهم معلوما يمنع الاكتفاء
بالبيان الظني وهو مذهب ابي عبد الله الحسن ابن علي البصري حيث قال ان البيان هو العلم
الحاصل من الدليل الذي تبين به الشيء وقد ابطله المرتضى بحجة قول القائل بينت لك
هذا الشيء فلم يتبينه كذا في النهاية والظاهر فلم يتبين منه فلو كان البيان هو العلم لتناقض وثبت
هذا الوصف مع عدم العلم وكيف يقال انه حدوث العلم ويلزم ان يكون من لم يعلم الشيء
لم يبينه الله تعالى له ولا نصب له بيانا عليه ولا شبهة في بطلانه واعترض عليهم بان الحاصل من
الدليل كما يكون علما فقد يكون ظنا فتخصيص اسم العلم بالبيان لا معنى له مع ان اسم البيان يعم
الحالين كذا في النهاية قلت ان البرهان الذي اقيم على انه لا تكليف الا بعد البيان انما يدل
على ان التكليف يقتضي البيان العلمي لان الظن لا يستلزم المطابقة للواقع ففي صورة عدم المطابقة
ان كان التكليف باقيا يلزم تكليف الغافل وان لم يكن باقيا يلزم النسخ قبل وقت العمل
بل قبل البيان فان قلت انه يكفي في التكليف البيان الظني المطابق للواقع قلت انما يكفي
يكفي فيه البيان الظني اذا علم المكلف ان ظنه مطابق للواقع واذا علم ذلك كان الحاصل له العلم

بل لسم

يكن تكليف الحاضر

دون الظن فان قلت

دون الظن فان قلت على هذا يلزم عدم الاكتفاء بالظن في فهم قوله تعالى وقول رسوله صلى الله عليه وآله حتى
بالنسبة الى المخاطبين الحاضرين في تعلق الخطاب وهو مما لا يقول به الاصولي بل ولا الاخباري
فانهم متفقون على الاكتفاء بالظن في الموضوعات ظاهرا قلت نمنع الاتفاق ولو سلمناه فنمنع الاكتفاء
بالبيان الظني في التكليف الواقعي لاستلزم عدم حجية الظن في فهم الكتاب والسنة فان حجية
الظن في الموضوعات والاحكام لا يثبت التكليف الواقعي حتى يلزم الاكتفاء بالبيان الظني في
التكليف الواقعي واذا منعنا الاكتفاء بالبيان الظني في التكليف الواقعي فنمنع الاكتفاء بالبيان
الاجمالي به بالطريق الاولى فان قلت في البيان الاجمالي يمكن الخروج عن عهدة التكليف يقينا
بالاتيان بجميع الاحتمالات قلت ان الاتيان بجميع الاحتمالات كما يوجب الخروج عن عهدة
التكليف يقينا في البيان الاجمالي كذلك يوجب الخروج عن عهدة التكليف في البيان التفصيلي
الظني فيلزم التزام الاكتفاء بالبيان الظني في التكليف الواقعي ايضا فلا وجه للفرق والتفصيل
ومع ذلك يتوجه عليه ان الاتيان بجميع الاحتمالات اما ان يتوجه فيه مستندا الى البيان العلمي
ولم نجد عليه دليلا مفيدا للعلم او بعدم وجوبه فيجوز تركه فيلزم ان يكون التكليف بغير
بيان ويتوجه عليه ايضا ان التكليف الواقعي انما يقتضي بيانه بحيث يعلمه المكلف بعينه و
يأتي به بقصد حصول الامتثال به بخصوصه وفي الاتيان بجميع الاحتمالات من باب المقدمة ليس
ذلك اللهم الا ان يقال ان الامتثال لا يقتضي قصد الوجه ولعل تحقيقه في التحقيق تم فان قلت لو
لم يكتف في بيان المراد بالبيان الظني يلزم اختلال نظم العالم وعيش بني ادم لان البيان العلمي
متعسر او متعذر لان البيان لا يكون غالبا الا بالالفاظ ودلالة الالفاظ الظنية مبنية على اصول
ظنية فلا يمكن بيان المرادات بالالفاظ بحيث يحصل العلم بها ببيان علمي واذا لم يحصل بيان
المرادات يختل امر المعاش والمعاد لان الانسان مدني بالطبع لا بد له من الاجتماع والتعاون
ولا يحصل الا ببيان المراد واذا انعدم بيان المراد لا يحصل التعاون فلا ينفع الاجتماع

بل بعضهم فيختل امر معاشهم واما اختلال المعاد فلان الانسان كما يحتاج الى رسول باطني وهو العقل
كذلك يحتاج الى رسول ظاهري وفائدة الرسول الظاهري انما تظهر بالبيان فاذا انسد البيان
لا تظهر الفائدة ولذلك المحذور وكان العادة المستمرة والطريقة القائمة بين الناس انما هو الاكتفاء
بالبيانات الظنية قلت ان المتكلم لا يكتفي في بيان مراده بالبيان الظني يعني اذا علم المتكلم
ان المخاطب لم يحصل له العلم بمراده بل انما حصل له الظن به وكان [illegible] بالكلام
عليه البيان حتى يحصل له العلم بمراده ويرفع تزلزله واضطرابه ولا يكتفي بحصول الظن بالمراد
للمخاطب الا اذا علم ان ظنه مطابق للمراد وعمل بمقتضى ظنه الا اذا انسد البيان العلمي او [illegible]
وكذلك المخاطب لا يكتفي بالفهم الظني لم يمكن تحصيل العلم بالمراد متعذرا او متعسرا فان قلت
على هذا يلزم ان يكون الله سبحانه ونبيه لمراده علما او عدم اكتفائه سبحانه ونبيه بالبيان الظني
وكذلك بيان رسوله وكانوا يكتفون بالظن ويأخذون به قلت بيان التكاليف لجميع المكلفين
بحيث يحصل لهم العلم بها ممتنع عادة فان قلت لم يحصل للحاضرين في مجلسه صلعم العلم
في جميع الخطابات بل كان قد يحصل لهم العلم وقد يحصل لهم الظن كما لهم تمكن ازالة [illegible]
عليهم ان لا ينقلوا الا ما سمعوه منه بلفظه واذا نقلوا عنه بالمعنى الا اعلامهم بالعلم فيما كان المفهوم
عليا وبالظن فيما كان ظنيا

بيان م

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيد المرسلين محمد وآله الطاهرين اما بعد فقد ذهب جماعة من فقهائنا الى انه يجب على كل مكلف الاجتهاد ولا يسوغ له التقليد ونسبه الشهيد في الذكرى الى بعض قدماء الامامية وفقهاء حلب حيث قال ووجهه بكفاية قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولذم التقليد المنهي بالقرآن العزيز وعليه اكثر الامامية وخالف فيه بعض قدمائهم وفقهاء حلب رحمهم الله فاوجبوا على العوام الاستدلال واكتفوا فيه بمعرفة الاجماع الحاصل من مناقشة العلماء عند الحاجة الى الوقائع او النصوص الظاهرة او ان الاصل في المنافع الاباحة وفي المضار الحرمة مع فقد نص قاطع في متنه ودلالته والنصوص محصورة انتهى ومن فقهاء حلب ابن زهرة قال في الغنية ولا يجوز للمستفتي تقليد المفتي لان التقليد قبيح ولان الطائفة مجمعة على انه لا يجوز العمل الا بعلم وليس لاحد ان يقول قيام الدليل وهو اجماع الطائفة على وجوب رجوع العامي الى المفتي والعمل بقوله مع جواز الخطاء عليه يؤمنه من الاقدام على القبيح ويقتضي اسناد عمله الى علم لانا نقول اجماعها على العمل بقوله مع جواز الخطاء عليه وهو موضع الخلاف بل انما امرنا برجوع العامي الى المفتي فقط فاما العمل بقوله تقليدا فلا فان قيل فما الفائدة في رجوعه اليه اذا لم يجز له العمل بقوله قلنا الفائدة في ذلك ان يصير له بفتياه وفتيا غيره من العلماء الامامية سبيل الى العلم باجماعهم فيعمل بالحكم على يقين انتهى وخالف فيه اكثر كما في الذكرى كما ظهر من العلامة وينبغي قبل الشروع في تحقيق المقام من بيان الاجتهاد وما يتوقف عليه اما الاجتهاد فهو في اللغة من الجهد بمعنى الطاقة او المشقة وعن الفراء الجهد بالفتح بمعنى الطاقة وبالضم بمعنى المشقة وفي الاصطلاح قيل استفراغ الوسع في طلب الظن بشيء من الاحكام الشرعية على وجه يحس من النفس العجز عن المزيد عليه واختاره العلامة في النهاية لانه قال هو استفراغ الوسع في طلب الظن بشيء من الاحكام الشرعية بحيث

ينتفي اللوم عنه

ينتفي اللوم عنه بسبب التقصير وقيل استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعي واختاره العلامة في التهذيب حيث قال ما اصطلاحا فاستفراغ الوسع من الفقيه لتحصيل ظن بحكم شرعي قيل والمراد باستفراغ الوسع بذل تمام الطاقة بحيث يحس من نفسه العجز عن المزيد عليه فيرجع الى الاول من وجه وقيل استفراغ المجتهد في درك الاحكام الشرعية وقيل ملكة يقتدر بها على استنباط الحكم الشرعي الفرعي من الاصل فعلا او قوة قريبة وفي التعاريف اختلاف فانه يستفاد من بعضها ان الاجتهاد لا يكون في الاصلية انتهى ومن بعضها انه يختص بالفرعية ومن بعضها انه استفراغ الوسع في طلب الظن بالحكم ومن بعضها انه استفراغه في دركه سواء كان على سبيل العلم او الظن ومن بعضها انه يختص بالفقيه ومن بعضها عدم الاختصاص به والمراد بالفقيه كما قاله المحقق البهائي ره من مارس الفقه ولا ينافيه الدور ومن بعضها انه مخصوص بالمجتهد المطلق ومن بعضها عدم اختصاصه به بل يتحقق في المجتهد المتجزي ايضا ومن بعضها انه عبارة عن الفعل الخاص ومن بعضها انه عبارة عن الملكة الخاصة عرفه باستفراغ المخصوص كان نظره الى ظهور الاجتهاد في معنى الفعلي ومن عرفه بالملكة المخصوصة كان نظره الى ظهور المجتهد في صاحب الملكة نظير بعض المشتقات فتفهم وقيل في توجيه الاختلاف في التعريف ان للاجتهاد في الاصطلاح معنيان احدهما بالنظر الى اطلاقه على الحال والثاني الى اطلاقه على الملكة انتهى اقول اطلاق المجتهد على صاحب الملكة كبعض المشتقات لا يستلزم اطلاق الاجتهاد على الملكة والاولى ان يعرف الاجتهاد باستفراغ من كان له قدرة قريبة من الفعل على الاستنباط للاحكام الشرعية الفرعية من علمه من ادلتها التفصيلية اعني من جمع فيه شرائط الاجتهاد الوسع في تحصيل الحكم الشرعي الفرعي من ماخذه ومداركه قد ثبت في الاصول ان ماخذ الحكم الشرعي الفرعي ومداركه وقد يراد بالاجتهاد معنى آخر فانه قال الشيخ ره في العدة واما القياس والاجتهاد فعندنا انهما ليسا

بدليلين بل بخطور استمالهما وهي بنفي ذلك فيما بعد وذلك انه عدم دليلا والاجتهاد
بالمعنى المتقدم ليس من اقسام الادلة والظاهر ان المراد به نفي القياس والاستحسان والمصالح
المرسلة كما يظهر منه في فصل ان العبادة لم يرد بوجوب القياس ونفي الكلام في الاجتهاد قد فيه
بعد نقل الاختلاف في الاجتهاد فيما يصح تغيره في نفسه وخروجه من الحسن الى القبح ومن الحظر
الى الاباحة في ان كل مجتهد مصيب في اجتهاده واختيار ان الحق في واحد وان عليه دليلا و
من خالفه كان مخطئا فاسقا واعلم ان الاصل في هذه المسئلة القول بالقياس والعمل باخبار
الاحاد لان ما طريقه التواتر وظواهر القران فلا خلاف بين اهل العلم ان الحق فيما هو معلوم من
ذلك وانما اختلف القائلون بهذين الاصلين فيما ذكرناه وقد دللنا على بطلان العمل بالقياس
وخبر الواحد الذي يختص المخالف بروايته واذا ثبت ذلك دل على ان الحق في الجهة التي فيها
الطائفة المحقة فانه يستفاد منه انه اراد بالاجتهاد في اول الكتاب القياس والانكار عليه
ذكره هنا مع القياس وخبر الواحد وليس المراد به خبر الواحد لانه قد في بيان المفتي والمستفتي
نقد عدمن خالفنا في هذه الاقسام انه لا بد ان يكون عالما بالقياس والاجتهاد واخبار
الاحاد ووجوه العلل والمقاييس واثبات الامارات المقتضية لغلبة الظن واثبات الاحكام
انتهى وايضا الادلة التي للمخالفين انما هي مذكورة في كتبهم وليس في كتبهم دليل يسمى
بالاجتهاد ثم ان الشيخ ره لا ينكر الاجتهاد بالمعنى الاول الا انه يعتبر فيه العلم دون الظن
لانه يستفاد من بعض كلماته في العدة ان الظن غير معول عليه في الشريعة منها قوله في اول العدة
واما الظن فعندنا وان لم يكن اصلا في الشريعة تستند الاحكام اليه فانه تقف احكام كثيرة
عليه نحو تنفيذ الحكم عند الشاهدين ونحو جهات القبلة وما يجري مجراها ومنها قوله المذكور من ان
الحق في واحد وان عليه دليلا ومن خالفه كان مخطئا فاسقا ومنها قوله لا يجوز لاحد ان
يفتي بشيء من الاحكام الا بعد ان يكون عالما به لان المفتي مخبر عن حاله للمستفتي فيه فمتى لم يكن عالما

به فلا

به فلا يامن ان يخبر بالشيء على خلاف ما هو به وذلك لا يجوز في الحكمة ثم الظاهر انه اراد بما
يعلم ما يعم العلم الاولي وما يستند الى العلم من الظنون التي قام على حجيتها الدليل القطعي ومنها
قوله في حجية اخبار الاحاد فاما ما اخترته من المذهب وهو ان خبر الواحد اذا كان من طريق
اصحابنا القائلين بالامامة وكان ذلك مرويا عن النبي ص او عن احد الائمة ع وكان ممن لا يطعن
في روايته ويكون سديدا في نقله ولم تكن هناك قرينة على صحة ما تضمنه الخبر لانه ان كان هناك
قرينة تدل على صحة ذلك كان الاعتبار بالقرينة وكان ذلك موجبا للعلم ونحن نذكر القرائن
فيما بعد جاز العمل به والذي يدل على ذلك اجماع الفرقة المحقة والكلام طويل اخذنا منه
موضع الحاجة وقال فاما ما طريقه التواتر وظواهر القران فلا خلاف بين اهل العلم ان الحق
فيما هو معلوم من ذلك وقد حكيناه وقال في الفصل في بيان احكام المفتي والمستفتي واما
المستفتي فعلى ضربين احدهما ان يكون متمكنا من الاجتهاد والوصول الى العلم بالحادثة مثل
المفتي فمن هذه صورته لا يجوز له ان يقلد المفتي ويرجع الى فتياه وانما قلنا ذلك لان قول
المفتي غاية ما يوجبه غلبة الظن واذا كان له طريق الى حصول العلم فلا يجوز له ان يعمل على
غلبة الظن على حال واما الثاني ممن ليس متمكنا فقد اختلف قول العلماء في ذلك ونقل اختلافهم
ثم قال والذي نذهب اليه انه يجوز للعامي الذي لا يقدر على البحث والتفتيش تقليد العالم
يدل على ذلك اني وجدت عامة الطائفة من عهد امير المؤمنين ع الى زماننا هذا يرجعون الى
علمائهم ويستفتونهم في الاحكام وفي العبادات ويفتونهم العلماء فيها ويسوغون لهم العمل
بما يفتونهم به وما سمعنا احدا منهم قال لمستفت لا يجوز لك الاستفتاء ولا العمل به بل ينبغي
ان تنظر كما علمت ولا انكر عليه العمل بما يفتونهم وقد كان منهم الخلق العظيم عاصروا الائمة
ولم يحك عن واحد من الائمة ع النكير على احد من هؤلاء ولا ايجاب القول بخلافه بل كانوا
يصوبونهم في ذلك فمن خالف في ذلك كان مخالفا لما المعلوم خلافه انتهى ويمكن التعدي

عنه ويقال انه لو يجوز العمل بالظن اصلاً لانه ثبت في الفصل في الكلام على من احال التعبد
عقلاً فاما تعلق الاحكام الشرعية بالظن فاكثر من ان يحصى نحو وجوب التوجه الى القبلة عند الظن
انها في جهة مخصوصة وتقدير النفقات وارش الجنايات وقيم المتلفات والعمل بقول الشاهدين
فيجب ان يعلم ان الظن وان كان طريقاً الى العلم بوجوب احكام على نحو ما ذكرناه وسادى هذا
الوجه العلم لانه لا فصل بين ان نظن جهة القبلة وبين ان نعلمها في وجوب التوجه وكذلك
لا فصل بين ان نظن بالخسران في التجارة او نعلمه في قبحها فانه لا يساوى العلم من وجوه لحق
ولا يقوم فيها مقامه لان الفعل الذي يلزم المكلف فعله لا بد ان يكون معلوماً له او في حكم
المعلوم بان يكون متمكناً من العلم به او يكون بسببه معلوماً اذا اعتقد العلم به بعينه ولا بد
الفهم ان يعلم وجوبه ووجه وجوبه اما على جملة او تفصيل والظن في كل هذه الوجوه لا يقوم
مقام العلم لانه متى لم يكن عالماً بما ذكرناه اولاً او متمكناً من العلم به لم يكن علته مزاحة فيما
تعبد به وجرى مجرى ان لا يكون قادراً الى ان قال وهذه الجملة اذا تاملت تبطل بها
قول من انكر تعلق الاحكام بالظنون ومن توهم على من سلك هذه الطريقة انه قد نفت الاحكام
بالظنون فقد ابعد نهاية البعد لان الاحكام لا تكون الا معلومة ولا يثبت الا من طريق العلم
الا ان الطريق اليها قد يكون تارة العلم واخرى الظن لانا اذا ظننا في طريق سبعاً وجب
علينا تجنب سلوكه فالقبح الذي هو قبح سلوكه ووجوب تجنبه معلوم لا مظنون وان كان
الطريق اليه هو الظن ومتعلق الظن غير متعلق العلم لان الظن متعلق بكون السبع في الطريق
والعلم متعلق بقبح سلوكه والقول بوجوب التوجه الى جهة القبلة عند الظن بانها في بعض
الجهات يجري على ما ذكرناه ويكون الحكم فيه معلوماً وان كان الطريق اليه مظنوناً ويمكن ان يقال
انه انما يعمل بالظن في الموضوعات وان سمّي الظن بالحكم لا في الحكم ومنه ان ما يوجب جواز
العمل بالظن في الموضوعات بعينه يوجب العمل به في الاحكام وما يجاب به عن العمل بالظن في

الموضوعات يجاب به

الموضوعات يجاب به بعينه عن العمل به في الاحكام الا ان يقال انه لا يحصل الظن بالاحكام فانه قد
في الفصل المذكور وليس هذا ما لا حاجة ان يمكن به من ظن الربح والخسران او النجاسة او الحلال
وان القبلة في جهة مخصوصة وغلبة الظن في قيم المتلفات وارش الجنايات التي يستند الظن
فيها الى عادات وتجارب وامارات معلومة مستقرة ولذا لم نجد من لم يجرب وطم يختبر ويخبر
عن احوال التجارات ان يظن فيها ربحاً ولا خسراناً وكذلك من لم يعرف العادة في القيم والاروش لها
لا يظن فيها القيم شيئاً وجميع ما يغلب فيه الظنون متى تأملته وجدته مستنداً الى ما ذكرناه
ما لا يصح دخوله في الشرعيات على وجه ولا سبب انتهى ويتوجه عليه انه مكابرة الا ان يقال انه
فرق بين الظن والاعتقاد المبتدأ وان ما يحصل في الاحكام انما هو الاعتقاد المبتدأ دون الظن
كما قيل في القياس فانه قد سبق في الفصل المذكور فاما الظن متشبث على الطريقة المتقدمة و
تصحيحهم عبد الظنون في الشرعية بقولهم انا وجدنا اهل القياس والاجتهاد مع كثرتهم وتدينهم
يخبرون عن انفسهم بالظنون ويعلمون ومثل هؤلاء او طائفة منهم لا يجوز ان يكذبوا على نفوسهم
فكيف يدفع الظنون وهذه حالها فليس بشيء لان من نفى الظن ان يقول ان اكثر هؤلاء
المجتهدين فانهم يجدون انفسهم على اعتقاد ما وانما اكذبهم في قولهم انه ظن وواقع عن امارة
والعلم بالفرق بين الاعتقاد المبتدأ والعلم والظن ليس بضروري فكان القوم سبقوا الى
اعتقادات ليست ظنوناً ودخلت عليهم الشبهة فاعتقدوا ان لها احكام الظنون وليس كذلك
وفيه ان الفرق بين الظن والاعتقاد المبتدأ غير ضروري كيف والاعتقاد لا يوجب من غير سبب
لانه ممكن والممكن لا يوجد بدون العلة فاذا كان له سبب وعلة فلا يكون فرق بينه وبين
الظن وما يدل على فساده ان ما استدل به على حجية الظن يدل على حجية الاعتقاد المبتدأ
والظاهر ان الشيخ ره لا يقول بالفرق بينهما وانما اورد الكلام من قبل المنكرين للظن فان قلت
انه قد ... في اول العدة واما الامارة فليست موجبة للظن بل يختار الناظر فيها عندها الظن

ابتداء لانا نعلم انه ينظر جماعة كثيرة في امارة واحدة من جهة واحدة فيحصل لجميعهم الظن فلو كان
مولده يوجب ذلك لما يجب ذلك في الدليل المفضي ان الجماعة اذا نظرت في الدليل عن
الوجه الذي يدل لحصل لجميعهم العلم ولم يحصل لبعضهم دون بعض وليس كذلك الظن قلت
انه لا يدل على انه يقول بان الاعتقاد المبتدأ بخلاف الظن وبينهما فرق بل انما يدل على ان الامارة
لا توجب الظن بما ذكره من الدليل وفيه نظر فانا نقول ان الظن فيما لا يحصل انما هو لان الناظر
فيه لم ينظر فيه من الوجه الذي يوجب الظن كما يقال في الدليل اذا تخلف عنه العلم ثم قال
قلت كيف يقول بالاجتهاد وقد قال في فصل ان النبي صلعم تعبد كان مجتهدا في شيء من الاحكام
وان من غاب عن الرسول صلعم في حال حياته هل كان يسوغ له الاجتهاد اولا وكيف حال من
من بحضرته في جواز ذلك اعلم ان هذه المسألة تسقط على اصولنا فانا قد بينا ان القياس والاجتهاد
لا يجوز استعمالها في الشرع واذا ثبت ذلك فلا يجوز للنبي صلعم ولا لاحد من رعيته حاضرا
كان او غائبا لا في حال حياته ولا بعد وفاته استعمال ذلك على حال قلت كيف لا يقول با
لاجتهاد وقد قال في الفصل في بيان احكام المفتي والمستفتي بعد الكلام الذي نقلناه عنه
فانه لا بد من ان يكون عالما لكون عالما لا بعد ان يصح منه ان يعلم جميع ما يحتاج اليه في تلك
الحادثة لا بعد مقدمة وذلك نحو العلم بالله وصفاته وتوحيده وعدله الى ان قال ولا بد ان
عالما بالنبي الذي جاء بتلك الشريعة ولا بد من ان يعرف صفات النبي صلعم وما يجوز عليه
واذا عرف جميع ذلك فلا بد ايضا ان يعرف الكتاب فانه يتضمن كثيرا من الاحكام ولا بد من
ان يعرف ما لا يتم العلم بالكتاب الا به وذلك يوجب ان يعرف جملة من الخطاب العربي وجملة
من الاعراب والمعاني ويعرف الحقيقة والمجاز والفرق بينهما ولا بد ان يعرف الناسخ والمنسوخ
ولا بد ان يعرف العموم والخصوص والمطلق والمقيد ولا بد ان يكون عالما بانه ليس هناك
دليل يعرفه من الحقيقة الى المجاز لانه متى جوز ذلك لم يكن عالما به ولا بد ايضا ان يكون عالما

بالسنة دون كتبه

بالسنة وناسخها ومنسوخها وعامها وخاصها ومطلقها ومقيدها وحقيقتها ومجازها وانه ليس هناك
ما يمنع من التمسك بالشيء من ظواهرها كما قلناه في الكتاب لانه متى جوز ذلك لم يكن عالما بها ولا
بد ان يكون عارفا بالاجماع واحكامه وما يصح الاحتجاج به وما لا يصح ولا بد ان يكون عارفا
بافعال النبي صلعم ومواقعها من الوجوب والندب والاباحة حتى يكون عالما بما ينبغي فان الفعل
بذلك او خفي عنه لم يامن ان يكون ما افتى به بخلاف ما افتى به وذلك قبيح ثم قال وقد عد من خالفنا
في هذه الاقسام الى اخر ما ذكرنا وايضا كيف لا يقول بالاجتهاد وهو يعمل بالخبر الواحد الذي
كان من طرق اصحابنا القائلين بالامامة وفيه اختلاف ولا يمكن دفعه الا بالاجتهاد فان قلت
انه رده قال بعد كلامه واعلم ان الاصل في هذه المسألة الى اخر ما نقلناه واما على ما اخترته
من القول في الاخبار المختلفة المروية من جهة الخاصة فلا ينتقض ذلك لان غرضنا في هذا
في هذا المكان ان نبين ان الحق في الجهة التي فيها الطائفة المحقة دون الجهة التي خالفتها
وان كان كل حكم ما يختص به الطائفة والاختلاف التي بينها الحكم الذي مضى الكلام عليه
في باب الكلام في الاخبار فلا ينافي بين القولين قلت

ثم ان الاصوليين اختلفوا في الشرائط المعتبرة في الاجتهاد فقال الشيخ في النهاية وينبغي ان لا يتعرض للقضاء
احد حتى يثق من نفسه بالقيام به وليس يثق احد بذلك من نفسه حتى يكون عاقلا كاملا عالما
بالكتاب وناسخه ومنسوخه وعامه وخاصه وندبه وايجابه ومحكمه ومتشابهه عارفا بالسنة وناسخها
ومنسوخها عالما باللغة مضطلعا بمعاني كلام العرب بصيرا بوجوه الاعراب ورعا عن محارم الله
زاهدا في الدنيا متوفرا على الاعمال الصالحات مجتنبا للكبائر والسيئات شديد الحذر
من الهوى حريصا على التقوى انتهى ومثله كلام ابن ادريس وسياتي وقال العلامة في النهاية
المطلب الثاني في المجتهد وفيه مباحث الاول في شرائطه ويجمعها شيء واحد وهو كون المكلف
بحيث يتمكن من الاستدلال بالدلائل الشرعية على الاحكام وهذه الملكة مشروطة بامور آ ان
يكون عارفا بمقتضى اللفظ ومعناه والا لم يستفد منه شيئا فيكون عارفا باللغة والوضع
العرفي والشرعي لجواز النقل فيهما ان يعرف من حال المخاطب انه يعني باللفظ ما
يقتضيه ظاهره ان تجرد او ما يقتضيه مع القرينة ان وجدت لانه لولا ذلك لما حصل الوثوق
بخطابه لجواز ان يعني به غير ظاهره مع انه لم يبينه وذلك انما يحصل بحكمة المتكلم وعصمته والحكم
بكونه تعالى حكيما يبتني على العلم بانه تعالى عالم بقبح القبيح وبانه غني عنه وانما يتمشى ذلك على قواعد
المعتزلة فاما عند الاشاعرة فانه جائز ان يوقع عنده كل قبيح عدوا وقوعه لا يتعذب ما دل المعجز
وما كذا ههنا يجوز من الله تعالى كل شيء لكنه خلق فينا علما بديهيا بانه لا يعني بهذه الالفاظ الا
ظاهرها ولم يجد لتعذر العلم مع حصول التجويز للتقبيح ج ان يعرف تجرد اللفظ او قرانه
بقرينة ان كانت معه والا لجاز فيما حكم بتجرده ان يكون معه قرينة تصرفه عن ظاهره والقرينة اما
عقلية يظهر بها ما يجوز ارادته من اللفظ مما لا يجوز او سمعية وهي الادلة المقتضية للتخصيص اما
في الاعيان او الازمان كالنسخ او المقتضية لتعميم الخاص كالقياس عند القائلين به ود
يجب ان يعرف شرائطه ولما كانت الادلة السمعية نقلية وجب ان يكون عارفا بالنقل المتواتر

والاحاد وان يعرف

والاحاد وان يعرف شرائطهما ولما كانت الادلة قد تتعارض ولا يمكن العمل بجميعها ولا اهمالها ولا
بالتعيين مجانا بل لابد من العمل بالراجح منها وجب ان يكون عارفا بجهات الترجيح وكيفية القضاء
ما قاله الغزالي ههنا وهو ان مدارك الاحكام الاربعة الكتاب والسنة والاجماع والعقل فيجب
معرفة هذه الاربعة ولابد معها من اربعة اخرى لبيان مقدمتان الاولى معرفة شرائط الحد
والبرهان على الاطلاق الثانية معرفة النحو واللغة والتصريف لان الادلة عربية وانما يمكن
معرفته والاستنباط بعد معرفة كلام العرب وما يتوقف معرفة الواجب المطلق عليه فهو واجب
واما العلمان المتممان فاحدهما يتعلق بالكتاب وهو معرفة الناسخ والمنسوخ والاخر بالسنة
وهو معرفة الرجال وجرحهم وتعديلهم والواجب الاقتصار هنا على تعديل الفقهاء والمشايخ
السابقين لتعذر معرفة احوال الرجال مع طول المدة وكثرة الوسائط وهذه الامور الثمانية
لا بد من معرفتها ولا يشترط معرفة الكتاب العزيز بجملته بل ما يتعلق بالاحكام وهو خمسمائة
اية ولا يشترط حفظها بالقلب بل ان يعرف مواضعها حتى يطلب الاية المحتاج اليها عند الحاجة و
كذا السنة يجب ان يعرف الاحاديث الدالة على الاحكام وهي مع كثرتها مضبوطة في الكتب
ولا يجب حفظها بالقلب بل ان يكون عنده اصل مصحح يشتمل احاديث المتعلقة بالاحكام
الشرعية دون المواعظ والاداب واحكام الاخرة واما الاجماع فيجب ان يعرف مواقعه لئلا
يفتي بخلافه وطريق ذلك ان يفتي بما يوافق قول بعض الفقهاء المتقدمين او يظن
ان هذه الواقعة في عصره ولم يخض اهل الاجماع فيها واما العقلية فيعرف البراءة الاصلية و
انا مكلفون بالتمسك بها الا مع قيام دليل صارف عنه وهو نص او اجماع او غيرهما هذا فيما
يتعلق بمعرفة الطرق الشرعية واما ما يتعلق بالاصولية فيجب ان يكون عارفا بالله تعالى و
صفاته وما يجب له وما يمتنع عليه لانه شرط في الايمان وان يعرف الرسول صلعم وحكم بصدقه
وما جاء به من الشرع المنقول بما ظهر من المعجزات ولا يشترط معرفته بدقائق علم الكلام و

والبحث فيه بل معرفته بما يتوقف عليه الايمان ولا يجب عليه قدرته على تفصيل الادلة بحيث
يتمكن من الجواب عن الشبهات والتخلص عن الايرادات وهذه شرايط المجتهد المطلق المتصدي للحكم
والافتاء في جميع مسائل الفقه اما الاجتهاد في حكم بعض المسائل فيكفي فيه معرفته بما يتعلق بتلك
المسئلة ولا بد منه فيها ولا يشترط معرفة المجتهد بجميع الاحكام واما الاطلاق على عدالة
جميع المسائل لانه غير مقدور للبشر انتهى وفي التهذيب ويشترط في معرفة الاحكام العلم بستة
اشياء الكتاب والسنة والاجماع والاختلاف والقياس ولسان العرب اما الكتاب
فيحتاج في معرفته الى عشرة اشياء الخاص والعام والمقيد والمطلق والمحكم والمتشابه والمجمل
والمبين والناسخ والمنسوخ لا في الكتاب اجمع بل في الايات المتعلقة بالاحكام وهي نحو
خمسمائة اية واما السنة فيحتاج الى معرفة ما يتعلق منها بالاحكام دون سائر الاخبار ويفتقر
الى ان يعرف منها ما يعرف من الكتاب وزيادة معرفة التواتر والاحاد والمراسيل والمتصل
والمسند والمنقطع والصحيح والضعيف ويحتاج الى معرفة المجمع عليه والمختلف فيه
شرايط الاجماع واما القياس فقد اجمع علماؤنا على انه ليس بحجة في الاحكام الا ما نص على
علته فان في هذا النوع من القياس خلافا ولا ريب عندي العمل به فعلى هذا يجب ان يكون
عارفا بكيفية شرايطه واستنباطاته ويجب ان يعرف من النحو والصرف واللغة والتعريف
ما يتعلق بالاحكام من الايات والاخبار المروية الواردة من النبي صلعم والائمة المعصومين
عليهم ويجب ان يعرف شرايط الاستدلال وكيفية تركيب البراهين والنتايج وشرايطه
ولا يشترط في ذلك البلوغ الى الغاية فان حصول ذلك متعذر في اكثر الاحكام بل المعتبر
اصول الاحكام بحيث يتمكن من الاستنباط واستخراج ما يرد عليه من الفروع فان المسائل
الفرعية وضعها المجتهدون في كتبهم فلا يكون شرطا في الاجتهاد انتهى وقال شيخنا الشهيد
طاب ثراه في الذكرى الاشارة الثالثة يعتبر في الفقيه امور ثلثة عشر قد نبه عليها في مقبولة

عمر بن حنظلة

عمر بن حنظلة عن الامام الصادق ع انظروا الى من كان منكم قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف
احكامنا فارضوا به حكما فاني قد جعلته عليكم حاكما فاذا حكم بحكمنا فلم يقبله منه فانما بحكم الله
استخف وعلينا رد والراد علينا الراد على الله وهو على حد الشرك بالله فاذا اختلفا فالحكم ما حكم به
اعدلهما وافقههما واصدقهما في الحديث واورعهما الامر الاول الايمان لقوله منكم لان غير
المؤمن يجب التثبت عند خبره وهو ينافي التقليد الثاني العدالة لذلك ايضا وعليه نبه بقوله
اعدلهما الثالث العلم بالكتاب الرابع العلم بالسنة ويكفي منهما ما يحتاج اليه ولو بمراجعة
اصل صحيح الخامس العلم بالاجماع والخلاف لئلا يفتي بما يخالفه السادس العلم بالكلام
السابع العلم بالاصول الثامن العلم باللغة والنحو والصرف وكيفية الاستدلال وعلى ذلك
وعلى ذلك دل بقوله وعرف احكامنا فان معرفتها بدون ذلك محال التاسع العلم بالناسخ
والمنسوخ والمحكم والمتشابه والظاهر والمؤول ونحوها مما يتوقف عليه فهم المعنى والعمل بموجبه
العاشر العلم بالجرح والتعديل ويكفي الاعتماد على شهادة الاولين به كما اشتمل عليه كتب
الرجال اذ يتعذر ضبط الجميع مع تطاول الازمنة وفي الكافي ومن لا يحضره الفقيه والتهذيب
بلوغ واف وبيان شاف والى ذلك اشار بقوله وروى حديثنا الحادي عشر العلم بمقتضى
اللفظ لغة وعرفا وشرعا الثاني عشر ان يعلم من المخاطب ارادة المقتضي ان تجرد عن القرينة
وارادة ما دلت عليه القرينة ان وجدت ليتحقق الخطاب وهو موقوف على ثبوت الحكمة الثالث
عشر ان يكون حافظا بمعنى انه اغلب عليه من النسيان لتعذر درك الاحكام من دونه انتهى
في الدروس ويشترط في القاضي المستقل بالافتاء بان يعلم المقدمات السبع الكلام
والاصول والنحو واللغة والتصريف وشرايط الحد والبرهان واختصاصه بقوة قدسية يأمن
معها الغلط ويعلم الاصول الاربعة الكتاب والسنة والاجماع ودلالة العقل فيعلم من الكتاب
والسنة خمسة وعشرين الامر والنهي والعموم والخصوص والاطلاق والتقييد والاجمال و

البيان والناسخ والمنسوخ والمحكم والمتشابه والظاهر والماول وتفسير الالفاظ وكيفية الدلالة و
مقاصد الالفاظ والمتواتر والاحاد والمسند والمرسل والمقطوع وحال الرواة وتعارض الادلة
ووجوه الاستخراج ويكفي في الكتاب معرفة الآيات المتعلقة بالاحكام وهي نحو خمسمائة آية و
لا يشترط حفظها بل ان يكون متمكنا منها وقت الحاجة اليها متى شاء ويكفي في السنة الاخذ الى اصل صحيح
عنده رواه عن عدل السند متصل عن العدول الى الامام والاحاطة بمسائل الاجماع لئلا يفتي بما
يخالفه وانما يصير المكلف اهلا عند معرفة ذلك بدليل سمعي انتهى وقد ذكر شيخنا الشهيد الثاني
ره في الروضة وفي الغنية [illegible] ينفذ قضاء الفقيه الجامع لشرائط الافتاء وهي البلوغ والعقل
والذكورة والايمان والعدالة وطهارة المولد اجماعا والكتابة والحرية والبصر على الاشهر
والنطق وغلبة الذكر والاجتهاد في الاحكام الشرعية واصولها ويتحقق بمعرفة المقدمات
الست وهي الكلام والاصول والنحو والتصريف ولغة العرب وشرائط الادلة والاصول الاربعة
وهي الكتاب والسنة والاجماع ودليل العقل والمعتبر من الكلام ما يعرف به الله تعالى وما يلزمه
من صفات الجلال والاكرام وعدله وحكمته ونبوة نبينا ص وعصمته وامامة الائمة ع لذلك
ليحصل الوثوق بخبرهم ويتحقق الحجة به والتصديق بما جاء به النبي ص من احوال الدنيا والآخرة
كل ذلك بالدليل التفصيلي ولا يشترط الزيادة على ذلك بالاطلاع على ما حققه المتكلمون من احكام
الجواهر والاعراض وما اشتملت عليه كتبه من الحكمة والمقدمات والاعتراضات واجوبة الشبهات
وان وجب معرفته كفاية من جهة اخرى ومن ثم صرح جماعة من المحققين بان الكلام ليس شرطا في
التفقه فان ما يتوقف عليه منه مشترك بين سائر المكلفين ومن الاصول ما يعرف به ادلة الاحكام
من الامر والنهي والعموم والخصوص والاطلاق والتقييد والاجمال والبيان وغيرها مما اشتملت
عليه مقاصده ومن النحو والتصريف ما يختلف المعنى باختلافه ليحصل بسببه معرفة المراد من
الخطاب ولا يعتبر الاستقصاء فيه على الوجه التام بل يكفي منه الوسط فما دونه ومن اللغة ما يحصل به فهم

كلام الله ورسوله

كلام الله ورسوله ونوابه ع بالحفظ او الرجوع الى اصل مصحح يشتمل على معاني الالفاظ المتداولة
في ذلك ومن شرائط الادلة معرفة الاشكال الاقترانية والاستثنائية وما يتوقف عليه من المعاني
المفردة وغيرها ولا يعتبر الاستقصاء في ذلك بل يقتصر على المجزي منه وما زاد عليه فهو مجرد تضييع
للعمر وترجمة للوقت والمعتبر من الكتاب الكريم معرفة ما يتعلق بالاحكام وهو نحو من خمسمائة
آية اما بحفظها او فهم مقتضاها ليرجع اليها متى شاء ويتوقف على معرفة الناسخ منها من المنسوخ
ولو بالرجوع الى اصل يشتمل عليه ومن السنة جميع ما اشتمل منها على الاحكام ولو في اصل مصحح
رواه عن عدل بسند متصل الى النبي ص والائمة عليهم السلم ويعرف الصحيح منها والحسن و
الموثق والضعيف والموقوف والمرسل والمتواتر والاحاد وغيرها من الاصطلاحات التي
دونت في دراية الحديث المفتقر اليها في استنباط الاحكام وهي امور اصطلاحية توقيفية لا
مباحث علمية ويدخل في اصول الفقه معرفة احوالها عند التعارض وكثير من احكامها
ومن الاجماع والخلاف ان يعرف ان ما يفتي به لا يخالف الاجماع اما بوجوده موافقا من المتقدمين
او بغلبة ظنه على انه واقعة متجددة لم يبحث عنها السابقون بحيث حصل فيها احد الامرين
لا معرفة كل مسئلة اجمعوا عليها او اختلفوا ودلالة العقل من الاستصحاب والبراءة الاصلية
وغيرها داخلة في الاصول وكذا معرفة ما يحتج به من القياس بل يشتمل كثير من مختصرات اصول
الفقه كالتهذيب ومختصر الاصول لابن الحاجب على ما يحتاج اليه من شرائط الدليل المدون
في علم الميزان وكثير من كتب النحو على ما يحتاج اليه من التصريف نعم يشترط مع ذلك كله ان
يكون له قوة يتمكن بها من رد الفروع الى اصولها واستنباطها منها وهذه هي العمدة في هذا الباب
والا فتحصيل تلك المقدمات قد صارت في زماننا سهلة لكثرة ما حققه العلماء والفقهاء فيها
في بيان استعمالها وانما تلك القوة بيد الله تعالى يؤتيها من يشاء من عباده على وفق حكمته ومراده
ولكثرة المجاهدة والممارسة لاهلها مدخل عظيم في تحصيلها والذين جاهدوا فينا لنهدينهم

سبيلنا او ان اصلح المحسنين لنهى وقال صاحب المعالم و للاجتهاد المطلق شرايط يتوقف عليها
وهى بالاجمال ان يعرف جميع ما يتوقف عليه اقامة الادلة على المسائل الشرعية الفرعية وبالتفصيل ان يعلم
من اللغة ومعانى الالفاظ العربية ما يتوقف عليه استنباط الاحكام من الكتاب والسنة ولو بالرجوع
الى الكتب المعتمدة ويدخل فى ذلك معرفة النحو والتصريف ومن الكتاب قدر ما يتعلق بالاحكام
بان يكون عالما بمواقعها ومتمكنا عند الحاجة من الرجوع اليها ولو فى كتب الاستدلال ومن السنة
الاحاديث المتعلقة بالاحكام بان يكون عنده من الاصول المصححة ما يجمعها ويعرف موقع كل باب
بحيث يتمكن من الرجوع اليها وان يعلم احوال الرواة فى الجرح والتعديل ولو بالمراجعة وان يعرف
مواقع الاجماع ليتحرز من مخالفته وان يكون عالما بالمطالب الاصولية من احكام الاوامر والنواهى
والعموم والخصوص الى غير ذلك من مقاصده التى يتوقف الاستنباط عليها وهى اهم العلوم للمجتهد
كما نبه عليه بعض المحققين ولا بد ان يكون ذلك بطريق الاستدلال على كل اصل منها الا ما فيما من الاختلاف
الا كما يتوهمه القاصرون وان يعرف شرايط البرهان لامتناع الاستدلال بدونه الا من كان يعرف
قدسية تغنيه عن ذلك وان يكون ملكة مستقيمة وقوة ادراك يقتدر بها على اقتباس الفروع من
الاصول ورد الجزئيات الى قواعدها والترجيح فى موضع التعارض اذا عرفت هذا فاعلم ان جماعة
من الاصحاب وغيرهم عدوا فى الشرايط معرفة ما يتوقف عليه العلم بالشارع من حدوث العالم
وافتقاره الى صانع موصوف بما يجب منزه عما يمتنع باعث للانبياء مصدق اياهم بالمعجزات كل
بالدليل الاجمالى وان لم يقدر على التحقيق والتفصيل على ما هو دأب المتبحرين فى علم الكلام وناقشهم
فى ذلك بعض المحققين بان هذا من لوازم الاجتهاد وتوابعه لا من مقدماته وشرايطه وهو حسن
ان ذلك لا يختص بالمجتهد اذ هو شرط الايمان واما معرفة فروع الفقه فلا يتوقف عليها اصل
الاجتهاد لكنها قد صارت فى هذا الزمان طريقا يحصل بها الدربة فيه ويتعين على التوصل اليه
ومما يحتج به جماعة او بمجاهدة بعض اهل العصر من توقف الاجتهاد المطلق على امور وراء ما ذكرنا

تم المجلد الثالث

من الجهالات التى تشهد البديهة بفسادها والاعادى التى تقتضى الفرد من الدين بكذبها انتهى
ويدفع بعض الاختلافات بالتزام الفرق بين شرايط الاجتهاد وشرايط القضاء والافتاء فانه
يعتبر فى المفتى والقاضى ما لا يعتبر فى المجتهد ثم بين كلام الشهيدين اختلاف فى شرايط المفتى
ظاهرا فانه اعتبر الثانى فيه ما لا يعتبره الاول من البلوغ والعقل والذكورة وطهارة المولد
الكتابة والحرية والبصر والنطق وما يعتبر فى الاجتهاد المطلق انما هو علم اللغة والمراد به ان
يعرف بالفعل او بالقوة القريبة معانى الالفاظ المطابقية والتضمنية والالتزامية اللفظية و
منها المفاهيم فانه كما يعتبر المعنى المطابقى كذلك يعتبر المعنى التضمنى والالتزامى والفرق بين
الحقيقة اللغوية وبين المجاز داخل فى اللغة ومنها معرفة الحقايق الشرعية والعرفية ثم قيل ان يعرف
من اللغة ومعانى الالفاظ العربية ما يتوقف عليه استنباط الاحكام من الكتاب والسنة و
لو بالرجوع الى الكتب المعتمدة ويدخل فى ذلك معرفة النحو والتصريف انتهى وفيه نظر وعلم النحو
والصرف والاشتقاق وعلم المعانى والبيان لان الكتاب والسنة كما انه يتبين كان معرفتهما
لا تتم الا بمعرفة مفردات كلمات العرب بالعلم باوضاع الشخصية والنوعية ومركباتها ومعرفة
المعانى التركيبية يتوقف على علم المعانى سواء قلنا ان دلالة التقديم والتاخير والذكر والحذف
والتعريف على ما ذكروه من قبيل دلالة اللفظ على معناه المطابقى او الالتزام اللفظى او العقلى
فان الشخص ما لم يعلم خواص التقديم والتاخير والذكر والحذف وانواع التعريف والتنكير
والمفرد والجملة الاسمية والفعلية وغيرها لا يعرف المراد من الكلام بلا شبهة وكذلك علم
المعانى فانه ما لم يفرق بين التشبيه والاستعارة والمجاز والحقيقة لا يعرف المراد ويعطى
كلام الشيخ فى النهاية ايضا ذلك الاشتراط حيث قال مطلعا على معانى كلام العرب وكذلك
ابن ادريس فى السرائر حيث قال مصطلحا اى فهما بمعانى كلام العرب مستقلا وكذلك
كلام العلامة فى النهاية حيث قال ان يكون عارفا بمقتضى اللفظ ومعناه والا لم يستفد

منه فيتأمل بل وفي التحرير وتصريح بذلك السيد المرتضى رحمه والشهيد الثاني ره في كتاب آداب
العالم والمتعلم والشيخ احمد بن المتوج البحراني كما نقل عنهم والشيخ البهائي في الزبدة حيث
قال ولمن يجتهد في المسئلة ان يحصل ما يتوقف عليه الاجتهاد فيها من علوم العربية وفي
في الحاشية ويدخل فيها اللغة والصرف والنحو والمعاني والبيان اما علم البديع فالظاهر
له في الاجتهاد وقال في الحاشية ايضا وقد ظن بعضهم ان علم المعاني والبيان من هذا القبيل
وهو خطأ لما يجيء في بحث الترجيحات من ترجيح الفصيح على غير الفصيح عند التعارض بل
ذهب العلامة ره في التهذيب الى ترجيح الافصح على غير الافصح انتهى وما ذكره في سبب الاحتياج
الى ما ذكره فيه ره او قلنا بترجيح الافصح على غيره فيشترط في الاجتهاد علم البديع ايضا وذلك
من وجهين احدهما ان ما يقتضي ترجيح الافصح على الفصيح يقتضي ترجيح ما روعي فيه القواعد
البديعية على ما لم يراع فيه تلك القواعد والثاني ان مراعاة القواعد البديعية يوجب الافصحية
كما هو ظاهر ابن الاثير حيث نقل عنه انه قال في المثل السائر اعلم ان البلاغة والفصاحة اوصافا
خاصة واوصافا عامة فالخاصة كالتجنيس فيما يرجع الى اللفظ وكالمطابقة فيما يرجع الى
المعنى واما العامة فكالسجع فيما يرجع الى اللفظ وكالاستعارة فيما يرجع الى المعنى انتهى فتأمل
ولكن الظاهر العدم سيما في اخبار الائمة ع فانهم عليهم السلم في مقام جواب السائل بغير الفصيح
بل وغير الفصيح لم يكونوا في مقام تأدية الجواب في الكلام الافصح وبالجملة لا يحصل لنا عند
تعارض الافصح والفصيح الظن بان الافصح كلام الامام ع دون الفصيح وكك الفاضل
الاصفهاني في كشف اللثام حيث قال ووصيتي الى علماء الدين واخواني المجتهدين ان
لا ينطقوا في الفقه ومسائله ولا يتعرضوا وجه دليل الا بعد اتقان العربية باقسامها واستقراء
فنون ما تنطق به العرب انتهى وعلم التفسير بقدر ما يتعلق بالاحكام الشرعية الفرعية و
علم الحديث المتعلق باحكام الفروع فان علم الحديث المتعلق باصول العقائد واحوال الانبياء

والاجتهاد في جملة

والاوصياء والجنة والنار والقيمة والبرزخ ليس من شرايط الاجتهاد وعدم توقف الايمان على
التصديق بالاصول الخمسة وما علم من الدين ضرورة وعلم الرجال بان يعرف احوال الرواة للاخبار
المتعلقة بالفروع ولو بالرجوع الى كتاب الرجال وهو موقوف على معرفة اصطلاحات علماء الرجال
والدراية ليس خارجا من علم الاصول وعلم الرجال وينبغي ان يعلم ان توقف الاجتهاد على علم الحديث
مبني على حجية خبر الواحد وعلى علم الرجال مبني على القول بحجية اخبار الاحاد من جهة ايمانها وقيد
الحيثية الشرعية واما على القول بان حجيتها من جهة افادة الظن فلا حاجة الى علم الرجال في الاستدلال
بالاخبار المودعة في الكتب الاربعة الكافي ومن لا يحضره الفقيه والتهذيب والاستبصار الا اذا
وقع التعارض بينها لما قرر من ان ما في الكتب المذكورة مظنون الصدور من اهل العصمة سلام
الله عليهم اجمعين ثم هل ما يعتبر من علم الحديث في الاجتهاد الاطلاع على جميع الاخبار التي
وردت في الاحكام الشرعية الفرعية كما هو ظاهر الروضة حيث قال ومن السنة جميع ما اشتمل منها على
الاحكام ولو في اصل مصحح رواه عن عدل بسند متصل الى النبي ص والائمة عليهم السلم والمعالم
حيث قال ومن السنة الاحاديث المتعلقة بالاحكام بان يكون عنده من الاصول المصححة ما يجمعها
ويعرف موضع كل باب بحيث يتمكن من الرجوع اليها او ما دون ذلك ويكفي ان يتفق انه يكفي في اجتهاد
كل مسئلة من المسائل في اسناد رجحان الظن بانه لم يرد فيها غير ما اطلع عليه من الخبر ما يكون معارضا
له سواء حصل ذلك الظن من الرجوع الى بعض الكتب المعتمدة كالكافي او بعض الاصول كالكافي والتهذيب
ولكن يرد عليه ان الكلام في شرايط الاجتهاد المطلق دون مطلق الاجتهاد بل في شرايط من يقتدر على
الاجتهاد دون الاجتهاد فتأمل ويرد على ثانيهما صاحب الروضة وصاحب المعالم ان وجود الاصل المصحح
عند المجتهد ليس من شرايط الاجتهاد والا لكان وجود كتاب اللغة وبعض الكتب المعتمدة الاخر
عنده من شرايط الاجتهاد ايضا ولعمري كك فتأمل بل شرط الاجتهاد ان يكون فهم الاخبار المتعلقة با
لفروع ولو بالقوة القريبة من الفعل ثم لا بد للمجتهد الذي يريد ترجيح المسئلة من الاسباب التي

التي يتوقف عليها ترجيح المسئلة من كتاب اللغة والنحو والصرف والمعاني والبيان وكتاب الاجتهاد
وكتاب الفقه الاستدلالي الى غير ذلك من الكتب العلمية بقدر الحاجة ويمكن ان يقال وجود تلك
الكتب عنده من شرايط وجوب الاجتهاد عليه دون شرايط نفس الاجتهاد فيهما بالنسبة اليه كلا له
ثم ونعني بقدر الحاجة فيهما انما هي ما يحصل بالرجوع اليها الظن بالمسئلة ويختلف ذلك باختلاف
المسائل والاشخاص والاوقات وينبغي ان يعلم ان المجتهد المطلق قد يجتهد في المسئلة وليس عنده
كتاب حديث تام وكتاب لغة تام بل ولا كتاب حديث وكتاب لغة وكتاب نحو وكتاب فقه
والمعيار انما هو حصول الظن بالمسئلة بعد الاستفراغ الذي ينبغي ان يصير بعضنا القول بان شرايط
الاجتهاد المطلق وجود اصل صحيح جامع للاحاديث المتعلقة بالاحكام عنده لا وجه له وان يعرف
جهات الترجيح بان كان له قوة يقتدر بها على الترجيح فيما يمكن فيه الترجيح فان جهات الترجيح لا تنحصر فيما
ذكره الاصوليون في كتبهم الاصولية وما ذكروه فيها نظير ما ذكره المعانيون في علم المعاني فان النكات
ليست منحصرة فيما ذكروه فيما انحصر وان تكون له قوة يقتدر بها على تحصيل الظن بعدم الاجماع على خلاف ما يفتي
به لئلا يكون فتواه مخالفا للاجماع واعتبر بعض الاصحاب ان يعرف مواقع الاجماع وفيه نظر وان
يكون له ملكة مستقيمة وقوة ادراك يقتدر بها على رد الفروع الى الاصل وهي العمدة في هذا الباب
وان يعرف شرايط البرهان لامتناع الاستدلال على المسائل بدونه وان يكون عالما بالمطالب الاصولية
من احكام الاوامر والنواهي والعموم والخصوص والمطلق والمقيد والمجمل والمبين الى غير ذلك
من المقاصد التي يتوقف الاستنباط عليها وهي اهم العلوم للمجتهد كما نبه جماعة من المحققين ومن
العجب انه لم يذكر جماعة من فقهائنا في شرايط الاجتهاد علم الاصول مثل الشيخ في النهاية وابن ادريس
ويمكن ان يقال انه داخل فيما ذكروه فانه قال الشيخ عالما بالكتاب وناسخه ومنسوخه وعامه
وخاصه وندبه وايجابه ومحكمه ومتشابهه عارفا بالسنة وناسخها ومنسوخها وكذلك ابن ادريس
ثم وقد اورد ردا على اشتراط ذلك العلم انه لم يكن في الصدر الاول وفيه ان علم اللغة والصرف

كذلك والتحقيق

كذلك والتحقيق ان تدوينه مستحدث كتدوينهما وهو لا يدل على عدم الحاجة اليه وفي الفوايد ومن
الشرايط معرفة فقه الفقهاء وكتب استدلالاتهم وكونه شرطا غير خفي على من له ادنى فطانة اذ
لو لم يطلع عليها راسا لا يمكن الاجتهاد والفتوى وقد سبقه بذلك الشيخ البهائي ره حيث
قال ولا بد من انس بلسان الفقهاء وفي الحاشية وربما يقال هذا هو الباعث على ادراج
الفقيه في تعريف الاجتهاد كما فعله ابن الحاجب وغيره انتهى وجعل بعضهم من الشرايط ايضا
القوة القدسية والملكة القوية وهي اصل الشرايط لو وجد ينفع باقي الشرايط ولينتفع من
الادلة والامارات والشبهات بل ربما في اشارة يتفطن بالاحكام فوت وعدمها بل بادق
توجه من النفس يتفطن بلا احتياج الى الشرايط ويدري انما الملوح للاحكام وان العلم
لا بد منه وانه مختفي في الشرايط ولو لم يوجد لم ينتفع بنفسه للبديهيات ولا دليل للنظريات
كما شاهد الان ثم قال واعلم ان هذا الشرط يتضمن امورا الاول ان لا يكون معوج السليقة فانه
ابد المجانسة الباطلة ولا اعوجاج ذاتي كما ذكر ولكن باعتبار العوارض مثل سبق تقليد
او شبهة وطريقة مرضية لاعوجاج الذهن على افهام الفقهاء فان وافق فهمه واجتهاده طريق
الفقهاء فليحمد الله وليشكره وان وجده مخالفا فليتهم نفسه الثاني ان لا يكون رجله
بحاثا في قلبه محبة البحث والاعتراض ومثل هذا القلب لا يكاد يهتدي ولا يعرف الحق
من الباطل الثالث ان لا يكون لجوجا عنودا الرابع ان لا يكون في حال ضروره مستبدا
برايه الخامس ان لا يكون له حدة ذهن زايده بحيث لا يقف ولا يجزم بشيء مثل اصحاب
الجربزة السادس ان لا يكون بليدا لا يتفطن بالنكات والدقايق ويقبل كل ما يسمع ويميل
مع كل قائل بل لا بد فيه من حدة ذهن وفطنة ليعرف الحق من الباطل ويرد الفروع الى الاصول
ويدري في كل فرع يرد عليه ويتلقى بيانه من اي اصل يؤخذ ويجري في مسائل اصول
الفقه في الايات والاخبار ونحوهما ويدري موضع الجريان وقدره وكيفيته السابع ان لا

يكون مدمر من غلط في الكلام والزنا يخرج النحو او غير ذلك ما هو طريقة غير طريق الفقه ثم شرع
بعد ذلك في الفقه فانه يخرب الفقه كثيرا بسبب انس ذهنه بغير طريقة الناس انه لا يأنس
بالتوجيه والتاويل في الحجة والحديث الى حد يصير المعاني المتبادرة من جملة المحتملة المساوية
للظاهر المانعة عن الاطمئنان به ولا يعود نفسه بكثرة الاحتمالات في التوجيه فانه ربما يبعد
الذهن الناصح ان لا يكون جريا غاية الجرأة في الفتوى الظاهر ان لا يكون مفرطا في الاحتياط
فانه ايضا ربما يخرب الفقه كما شاهدنا من كثير ممن افرط في الاحتياط بل كل من افرط فيه لم
يزل ضعفا لا في مقام العمل لنفسه ولا في مقام الفتوى لغيره انتهى وفيه نظر ويعتبر في العلوم
التي يعتبر في الاجتهاد ان يكون للمجتهد من تلك العلوم ما يفي باستنباط الاحكام الشرعية الفرعية
من ادلتها والظاهر ان العلماء السلف لا يقتصرون بما يقتصر المحصلون القاصرون في هذه
الاعصار ويشهد بذلك كلام ابن ادريس في السرائر حيث قال وينبغي ان لا يتعرض
للقضاء احد حتى يثق من نفسه بالقيام وليس يثق احد بذلك من نفسه حتى يكون عاقلا
كاملا عالما بالكتاب وناسخه ومنسوخه وعامه وخاصه وندبه وايجابه ومحكمه ومتشابهه
عارفا بالسنة الصحيحة بها وناسخها ومنسوخها وعامها وخاصها ومقيدها ومجملها ومبينها
عالما باللغة مضطلعا اي قيما بمعاني كلام العرب بصيرا بوجوه الاعراب لانه يتبين من صاحب
الشريعة عليه السلام فيجب ان يعرف لغته روي ان رقبة بن مصقلة قال لابي حنيفة الفقيه
ما تقول في رجل طلبه برقان فقتلها فقال ابو حنيفة ما ادري ما تقول فقال له افتفتي
ويحك في دين الله وانت لا تعرف لغة نبيه ثم الطلة الحانة والمرقاق الذي يسمى الشوبك
وقال ابو عمرو بن العلاء الفقيه يحتاج الى اللغة حاجة شديدة لا الرواية وقال الاصمعي سمعت
حماد بن سلمة يقول من لحن في حديثي فليس يحدث عني وقال ابو داود السجستاني سمعت
الاصمعي يقول ان اخوف ما اخاف على طالب العلم اذا لم يعرف النحو ان يدخل في جملة قول

النبي ص من كذب علي متعمدا فليتبوأ مقعده من النار لانه لم يكن يلحن فمهما رويت عنه ولحنت فيه كذبت
عليه وروي عن عمر بن الخطاب انه اجتاز بقوم يرمون فاساؤوا الرمي فقالوا يا امير المؤمنين
نحن قوم متعلمين فقال عمر لاساءتكم في لحنكم اشد من اساءتكم في رميكم رحم الله امرء اصلح من
لسانه وقال تعلموا العربية فانها تثبت العقل وقيل للحسن البصري ان لنا اماما يلحن
فقال اخروه وكان ابن عمر يضرب ولده على اللحن وروي عن الاصمعي انه قال نحن قوم فصحاء
فاذا وردت الاخبار عنا فاعربوها لان الفقيه يسأل عن مسئلة فيقال له ما تقول في قطع رمية سهم
فاحرقه وصحبه وغاب عنه ووجده بعد ذلك ميتا فالجواب من الفقيه ان يقول له
لا تأكله فانه سيعرض عنه لقول الرسول ص كل ما اصميت ودع ما انميت فقال له ما معنى ما اصميت
وانميت فقال له الفقيه لا ادري فقال له المستفتي افتيتني عن شيء تقول لا ادري ما هو
فيجيب من لو ربما اصميت الرمية اذا قتلتها في مكانها من غير ان يحمل السهم ونفذ وانميت
انميت الرمية اذا احتملت بالسهم ومضت به ومنه قال امرؤ القيس فهو لا تنمي
رميته ماله لا عد من نفره فلهذا احتاج الى اللغة ويكون ورعا عن محارم الله زاهدا في
الدنيا متوفرا على الاعمال الصالحة مجتنبا للكبائر والسيئات شديد الحذر من الهوى حريصا
على التقوى فان كان بالصفات التي ذكرناها جاز له ان يتولى القضاء والفصل بين الناس
انتهى وقال صاحب الكشف في اخر فنه فائدة وصيتي الى علماء الدين واخواني المجتهدين
ان لا ينطقوا في الفقه ومسائله ولا يتعرضوا لدقائقه وجليلته الا بعد اتقان العربية بانواعها
واستقراء فنون ما نطق به العرب او نكتته باقوالهم وتتبع بليغ لكل مسئلة لاقوال الاصحاب
وعد اقوالها وما ادلتهم اليه ادلتهم في معاركها من مسالكها ولا ينسبوا الى احد منهم قولا الا بعد
وجدانه في كتابه او سماعه منه شفاها في خطابه ولا يتكلوا على نقل النقلة فلو كل من نقل
عليه وان كانوا كلهم فالسهو والغفلة والخطاء لوازم عادية للناس واختلاف النسخ آنخ

ليس به البأس ولا تعبدوا في الاجتهاد الا اخذها من المجهول ولا يعبؤوا لما استطاعوا على ما عينها
من النقول حتى اذا وجدوا في التهذيب عن محمد بن يعقوب سندا جزما فلا تقتصروا عليه بل تحملوا
له في الكافي نظرا فربما طوى فيه القلم او زاد نقص خلاف في المتن او السند جل او قل ولقد رايت
جماعة من الاصحاب اغلطوا الى اخبار وجدوها فيه وفي غيره كما وجدوها بسند واليها ارادوهم
من غير ان ينقدوها ويظهر عند الرجوع الى الكافي او غيره ان الاقدام اسقطت منها الفاظا او صحفتها
او ازالت كلمة او كلما عن مواضعها وحرفتها فلطال ما تقصيرا بالغ ودفع عن الحق غير سائغ ولا يستندوا
في تصحيح الطرق والتضعيف والترجيح لبعضها على بعض والتطفيف الى ما يوجد في بعض كتب
الفروع من غير سير السند برجاله والبحث عن كل رجل وحقيقة حاله فانه اهم السد ومن الحق اغفال
وربما انكشف عن الكذب حال فانكشف البال وانقطع المقال ولا تقتصروا في اللغات
على كتاب او كتابين بل انتجعوا فرائد المصابيح الجليس حتى يرتفع الشبهة من البين وليبذلوا
فيها مجهودهم ثم لتيقنوا موجودهم فان المساهلة فيها اجراء عظيم على الله في احكامه ومعاني
كلامه وسنة نبيه صلى الله عليه وآله واوليائه صلوات الله عليهم ثم اذا اثبت لهم الوسائد و
استحصن منهم القواعد واستحكمت لهم الشدائد واستشفيت بهم الادواء وبعيدوا الحق فنا
بعدها اخذوا الاسعاد وبالغوا في الاجتهاد ولم يتطرقوا الى الخلافيات بجواب وانطقوه الصواب
ومضوا عليه الاجابات كذاب فرم لهم في الجهل عن يقين ونظمهم في الحق عن يقين زعمهم يحتجون
على الله في احكام ويفعلون في الشرع بما لم ينقطع عن ابهامه ولا انسلخ عن ظلامه
فنحن في زمن الحيرة وايام النظرة واحكام الشرع انما يحسها اهله وقواعده عندهم الحق
بهم وقوامه وليس لنا الا الاحتياط في الدين ومجانبة المجازفة والتخمين فهذه وصيتي الى
المفتين واوصي المستفتين الا يستفتوا من العلماء من   المراء واصحاب
الملوك والامراء فهم حفاة والهم خفاء وانفسهم هواء وصدورهم عواء ونعتهم هشا

وهم الذين اتخذوا

وهم الذين اتخذوا دينهم لهوا ولعبا وغرتهم الحيوة الدنيا وهم قطاع طريق الدين والمضلون للمهتدين
والمغوون للمسترشدين انما يعنون باغاثة بطونهم وتصحيح الامراء شئونهم فيبيعون الحق
ويغمضون عن عيونهم وربما اشتبه عليهم الباطل وتعسر تصوره الحق دونهم هذا وانقطع الان
ما دعت به القلم وعطست عنه   مجاري الطبع وسنة الذريع في كشف اللثام عن قواعد
الاحكام مع اتصلت به ابهام واستيفاء لما لابد منه في كل مقام فتستكشف به الاحكام وتشرح
به الاعلام وليكمل تبويب الاحكام ولتزين به الحوزة بجودها وتمهيد الذرائع انتهى ولقد ضاها
اقوال السلف من المجتهدين الماضين وقد بالغ بعض السابقين في تحصيل العلوم التي يتوقف
عليها الاجتهاد حتى قال لم يبق للامامية مفت على التحقيق وعن المحقق الاردبيلي في اواخر
صلوة المسافر ولابد من الاحتياط مهما امكن فان الدهر خال عن العالم والاخذ من مجرد الكتب
من غير سماع من العلماء والعمل به مع قلة البضاعة وعدم الاطلاع في الكلام وسوء الفهم والعملية خصوصا
لغير الفاهم مشكل اعاذنا الله من الخبط وقليل العدد المضطرب والمعدودين انتهى وسد اركانا
ما اقتنا الرجوع الى الجزء الثاني من تمهيد القواعد وبالجملة مقتضى الاصل والاحتياط عدم ما يقتضيه
عليه بعض القاصرين وينبغي ان لا يكون مقلدا فيما يحتاج الى الاجتهاد ولا الاجتهاد في بعض شرائط
فانه لا يكتفى فيه بمجرد ترجيح نعم اذا قرب ذلك فقال الشهيد في بعد الكلام المنقول وبدفعه
اجماع السلف والخلف على الاستفتاء من غير نكير ولا تعرض لدليل بوجه من الوجوه وقد ادعى
عليه الاجماع غير واحد مثل العلامة في النهاية كما يستظهر ذلك من نقل كلامه وغيره وفي المعالم
وقد حكى غير واحد من الاصحاب اتفاق العلماء على الاذن للعوام في الاستفتاء من غير نكير انتهى
اقول ويدفعه القسم مضافا الى الاجماعات المنقولة التي نقلها جماعة منهم العلامة والشهيد
وشيخنا المحقق صاحب [illegible] وغيرهم مثل المرتضى والمحقق وفخر المحققين طيب الله مراقدهم كما
حكى عنهم ولفعل الحرج المنفي و[illegible] العزيز ولولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين

[illegible]

ان القول بوجوب الاجتهاد على الطفل فى اول بلوغه يستلزم تجويز التكليف بما لا يطاق سيما
عند القائلين بان الشهرة الحادثة بعد الشيخ انما حصلت بمتابعته وانه لم يبق الا مامية مفت
على التحقيق فان الاجتهاد عند هولاء لمكان لا يبلغه الا الشاذ النادر وهو خلاف طريقة الامامية
بل الضروره والبديهة اللهم الا ان يراد بالاجتهاد والاجتهاد كل العمل بما ادى اليه الظن بعد استفراغ
الوسع بحسب حاله كما هو مختار القائلين بحجية الظن مطلقا اذا انسد باب العلم بالتكليف او
يقال ان الاجتهاد انما يجب على المتمكن منه دون العاجز عنه ويأبى عنه كلام الشيخ او ما ذكره
الشهيد فى الذكرى كما عرفت فتم فان قلت لا يلزم من عدم وجوب الاجتهاد على الطفل فى اول
بلوغه جواز التقليد قلت ليس المراد من ابطال وجوب الاجتهاد المصطلح على الطفل اثبات
جواز التقليد بل ابطال مذهب الحلبيين فان قلت ذلك الدليل انما يبطل وجوب الاجتهاد على
الطفل والذى اعم منه قلت انا انما قصدنا ابطال وجوبه على الجميع فان قلت ما ذا تقول فى حق
غير الاطفال فى اول بلوغهم ومن فى حكمهم ممن لا يطيق ان يكون عمله على وفق اجتهاده قلت مذهبنا
فى الاجتهاد والتقليد ان المكلف اذا علم ان فى الشريعة احكاما مخالفة للاصل ولكن لم يعلم
متعلقها تماما فلا يخلو اما ان يقدر على تحصيل العلم بالتكليف بتعيين المتعلق فيجب عليه
تحصيله ولا يجب عليه الاحتياط اذا لم يكن متعسرا ومتعذرا واذا تعذر يكون الواجب عليه تحصيل
الظن الاقوى بالاجتهاد المصطلح او بغيره اما وجوب الاحتياط فى ما اذا لم يتيسر له تحصيل فلان اشتغال
الذمة بالتكليف يقينا يستدعى البراءة اليقينية كما هو مقتضى المحقق وقولهم لا تنقض اليقين
ابدا بالشك ولكن تنقضه بيقين مثله والاخبار الدالة على الاحتياط والظاهر انه لا خلاف
فيه فى الجملة فتم واما وجوب تحصيل الظن الاقوى اذا تعذر الاحتياط فللبرهان العقلى
الذى اقيم على حجية الظن اذا انسد باب العلم بالتكليف الثابت يقينا ولم يمكن تحصيل
العلم بالخروج عن العهدة فتم واذا تعسر الاحتياط ولم يكن متعذرا فهل يجب الاحتياط

والعمل بالظن الاقوى

والعمل بالظن الاقوى فيه وجهان من ان اشتغال الذمة اليقينى يستدعى البراءة اليقينية وهى
لا يحصل الا بالعمل بالاحتياط ومن ان العسر والحرج منفيان فى الشريعة قطعا وينبغى ان نرخى
عنان القلم فى هذا المقام فاقول وبالله الاعتصام اذا علم المكلف انه اوجب عليه الشارع
افعالا وحرم عليه افعالا ولا يعلمها بعينها وعلم ان باب العلم بتلك الافعال الواجبة والمحرمة
عليه مسدود فهل يجب عليه الاحتياط بان ياتى بكل ما يحتمل عنده ان يكون مما اوجبه الشارع
عليه بقصد القربة ويجتنب عن كل ما يحتمل عنده ان يكون مما حرمه الله عليه او يجب عليه العمل
بالظن بعد الفحص بان ياتى بما يحتمل عنده ان يكون واجبا عليه احتمالا راجحا خاصة ويجتنب
عما يحتمل عنده احتمالا راجحا ان يكون محرما خاصة وفى غيرهما يعمل بمقتضى اصالة البراءة او لا يجب
عليه شىء منهما بل يجوز له ان يتمسك بالاصل فى كل ما لا يعلم حكمه ولا ياتى بشىء من الافعال بقصد
القربة ولا يجتنب عن شىء من الافعال كك بعد الفحص الموجب للعلم بانسداد باب العلم وعلى الفورد
بالاحتمالات الاخيرة لا بد من التزام ادعاء ان العمل بالاحتياط والعمل بالظن خارجان من الافعال التى
اوجبهما الشارع عليه علما وقطعا كما هو الظ فان العمل بالاحتياط او بالظن انما يكون وسيلة
الى امتثال التكليفات الواقعية والنفس الامرية فلا يكون متعلقا للخطاب الاصلى وذلك لانه
لو احتمل ان يكون احدهما مما اوجبه الله عليه ونفاه بالاصل كما ينفى وجوب غيرهما وحرمته بالاصل
فيلزم على ذلك ان ينفى احتمال وجوب الاحتياط والعمل بالظن فيهما بالدليل القاطع فان الدليل
الظنى انما يفيد الظن وهو ليس بحجة فتم والاحتمال الاخير باطل بالاجماع بل كاد ان يكون خلاف
الضروره بل يستلزم انكار ما علم من الدين ضرورة فتم وخلطه فى الزمن القديم فاذا فرضنا ان المكلف
يعلم ان الشارع اوجب عليه افعالا وحرم عليه افعالا وانهم ما احتمل وجوبه وحرمته عليه ومعنى
ذلك انه يجب عليه امتثال اوامر لا يعلمها بعينها ونواهى لا يعلمها بعينها فمع ذلك كيف
يتمسك باصالة البراءة فان معنى التمسك بها انه لا يجب عليه شىء ولا يحرم عليه شىء وانهما

تناقض ومن ثمّ قالوا انه لا تكليف مع اجمال التكليف فانه يستند على البيان التفصيلي ولا يكتفى فيه بالبيان
الاجمالي بنفي اصل الزمن ويجوز بانتفاعه لا انه يتمسك بالاصل والبحث معه في اثبات الزمن والحكم
والظاهر ان انكار الزمن خلاف المشهور بين المتاخرين من اصحابنا الاصوليين ظاهرا فانه قد وجب العمل
ره في حجية خبر الواحد الرابع ان باب العلم القطعي بالاحكام الشرعية التي لم يعلم بالضرورة من الدين
او من مذهب اهل البيت عليهم السلم في نحو زماننا منسد قطعا اذ الموجود من ادلتها لا يفيد
غير الظن لفقد السنة المتواترة وانقطاع طريق الاطلاع على الاجماع من غير جهة النقل بخبر الواحد
ووضوح كون اصالة البراءة لا تفيد غير الظن وكون الكتاب ظني الدلالة فاذا تحقق انسداد
باب العلم في حكم شرعي كان التكليف فيه بالظن قطعا وقد صاحب الفوائد الحائرية ره في
الفائدة التاسعة ما لفظه بقاء التكاليف الى يوم القيمة يقيني وسد باب العلم ايضا معلوم
كما عرفت ومن استفرغ وسعه في جميع ما له دخل في الى توفي والمثابة وحصل ما هو ارب
لا يكلفه الله ازيد من ذلك ونقف مثله في غير مواضع وقد شيخنا المحقق صاحب القوانين ره
في بحث حجية خبر الواحد الاول ان باب العلم القطعي في الاحكام الشرعية منسد في امثال زماننا
في غير الضروريات ولا ريب انا مكلفون كاهل زمان المعصومين في التكاليف وليس في غير
ما علم ضرورة او اجماعا او حكم به العقل القاطع ما يدل على الحكم باليقين فان الكتاب بنفسه
لا يفيد الا الظن وكذلك اصل البراءة والضرورة والاجماع والعقل القاطع لا يثبت بها الا نبذ يسير
في الفقه غالبا بل هي انما يثبت بعض الاحكام اجمالا ولا يحصل منها التفصيلات وعلى هذا فينحصر
الامتثال في العمل بالظن والا لزم تكليف ما لا يطاق انتهى وكل ذلك ظاهر في الاقرار بجواز
اجمال التكليف فتامل وقد صرح شيخنا العلي اعلى الله مقامه بذلك في ذيل الدليل المذكور حيث قال
بعد نقل ايراد جمال الدين الخونساري ره اقول وفيه نظر من وجوه اما اولا فلان قوله وما
يحصل العلم به يحكم فيه اه ان اراد منه عدم حصول العلم الاجمالي ايضا فهو كذلك لكنه خلاف

المزبور فان اراد

المزبور فان اراد منه عدم حصول العلم التفصيلي ففيه ان عدم العلم التفصيلي لا يوجب البراءة مع
ثبوت التكليف بالمجمل بسماع التمكن بالاتيان به ان يأتي بالمحتملات بحسب العدد وجهتها
فان قيل لا نسلم العلم الاجمالي بالتكليف بغير الضروريات في امثال زماننا الى آخر ما قال ويكون
حمل كلام المحقق جمال الدين الخونساري على انكار جواز اجمال التكليف فتم واما الاحتياط
المجهول وهو وجوب الاحتياط فلا ريب انه لا يجري فيما يحتمل الوجوب والحرمة معا لان الاحتياط
فيه متعذر كما هو بين وان شئت ان توضح لك فافرض ان السيد ان اوجب على عبده فعلا
وحرم عليه فعلا واشتبه عليه الواجب والحرام وكان يعلم انهما ليسا خارجين عن فعلين
معينين مخصوصين فانظر انه يمكن لذلك العبد العمل بالاحتياط والقول بان الاحتياط
في الترك تقديما لدفع المفسدة على جلب المنفعة ضعيف جدا بل باطل جزما لان المفسدة
كما تكون في فعل الحرام كذلك تكون في ترك الواجب ولم اجد به قائلا وكلام شيخنا صاحب الفوائد
الحائرية في الفائدة الرابعة والعشرين المحتملة اي محتمل الوجوب والحرمة فقيل بان الاحتياط
فيه الترك لظاهر الادلة ولان دفع المفسدة اهم من جلب المنفعة وفيه ما فيه لكن الفقهاء في الاصول
الشرعية يقدمون جانب الوجوب والعقل ولعله لنهاية شدة وجوبها وكونها اوجب الواجبات
بعد اصول الدين انتهى وان اوهم ذلك ولكن المراد بالاحتياط فيه غير الاخذ بالاوثق فتم
نعم اختلفوا في ترجيح جانب الحرام او التخيير فلا يمكن تحصيل البراءة اليقينية فيه واما فيما
يحتمل الوجوب فقط فاما ان يحتمل الندب والكراهة ايضا او احدهما او لا يحتمل شيئا منهما
فان احتمل الكراهة مع الندب او بدونه فلا يجري فيه الاحتياط ايضا الا ان يقال ان الاحتياط
فيه الاتيان بالفعل مرة الى اه فتم وان احتمل الندب كما يحتمل الوجوب او لا يحتمل شيئا
من الندب والكراهة فالظاهر انه يجب عليه الاحتياط ما لم يوجب الاحتياط ترك واجب
آخر علمي او ظني او فعل محرم آخر كذلك او التكليف بما لا يطاق او العسر والحرج او ترك

احتياطا اخركما بالسنة البيانية فانا امرنا ان نعمل بالاحتياط في كل ما لا نعلم حكمه فاما ان يلزم
التكليف بما لا يطاق او ترك بعض الاحتياطات والاخذ ببعضها او التكليف بما فيه العسر
والحرج اما وجوب الاحتياط فيما هو محل شبهة من المذكورات فيما قررنا انفا من استصحاب وخبر
لا تنقض اليقين والاخبار الواردة في الاحتياط وان العقل والعادة يحكم بوجوب تحصيل
البراءة اليقينية اذا كان اشتغال الذمة بالتكليف يقينا وعدم الاكتفاء بالبراءة المشكوكة و
المظنونة وذلك لان الواجب ما يستحق تاركه الذم والعقاب والحرام ما يستحق فاعله الذم
والعقاب فاذا علم المكلف ان الشيء الفلاني في المبين قد اوجب عليه فلو لم يحصل البراءة اليقينية
يحتمل ان يتعلق به الذم ويستحق العقاب وهو يوجب خوف النفس ودفع الخوف عن النفس واجب
عقلا الا ان يكون الاحتمال احتمالا ضعيفا بحيث لا يلتفت اليه الا ارباب السوداء او الوسواس فمن
او ان يشاء المجتهد عنده شيئا اوجبه الله عليه سواء كان الاجمال بسبب الشك في فرد شيء او جزئه
شيء او بسبب الشك في ما اراده الله من اللفظ المشترك بسبب عدم نصب القرينة لما
قلنا يجوز ان الاجمال من جانب المكلف ببعض المصالح كما هو التحقيق او السهو منهما او بسبب الشك
فيما لفظه المكلف بسبب النسيان فلو لم يحصل البراءة اليقينية يحتمل ان يكون تاركا للواجب فيحتمل
ان يتعلق به الذم ويستحق العقاب بسبب احتمال ترك الواجب فيحصل له الخوف ودفع الخوف
عن النفس واجب عقلا سيما اذا كان بسبب الاجمال تقصير المكلف فيجب تحصيل البراءة اليقينية
بالاتيان بجميع الاحتمالات وكذلك اذا علم ان الله سبحانه وتعالى اوجب عليه افعالا ولم يعلمها
بعينها وكذلك حكم الاجمال الذي في الحرام ولذلك يجب الصلوة الى اربع جهات اذا اشتبه
القبلة وفي الثوبين اذا اشتبه ثوب الطاهر بالنجس ويجب الاجتناب عن الكل اذا كان
المشتبه بالحرام محصورا فتم فان قلت هذا خلاف طريقة المجتهدين فانهم يتمسكون بالاصل فيما
يحتمل الوجوب وما يحتمل الحرمة ولا يوجبون الاحتياط قلت لا ينكر المجتهدون وجوب الاحتياط

كيف وهم معترفون

كيف وهم معترفون بان اشتغال الذمة يقينا يستدعي البراءة اليقينية ويتمسكون بالاحتياط في
كثير من المواضع ومن جملتهم المرتضى وان شئت ان تطمئن نفسك فراجع الانتصار فتمسكهم
بالاصل اما لان القول بوجوب الاحتياط يستلزم التكليف بما لا يطاق او العسر والحرج او
ترك بعض الاحتياط او فوت بعض الواجبات وفعل بعض المحرمات فتم ويمكن ان يقال ان المجتهد
اذا عين بعض الواجبات وبعض المحرمات ببعض الامارات كظاهر الكتاب واخبار الاحاد والاجماع
المنقول لم يبق له علم بالاشتغال فيصح له التمسك بالاصل وفيما نحن فيه ذلك اذا كان بتعيين
بعض الواجبات والمحرمات بالدليل القاطع واما اذا كان بالدليل الظني فلا يحصل
العلم بالبراءة عن الاشتغال القطعي كيف ولو كان بعد تعيين المجتهد بعض الواجبات
والمحرمات بالدليل الظني لم يبق له علم بالاشتغال لم يكن له بعد ذلك الحكم بوجوب فعل او حرمة
لو وجد له امارة لانه لا علم له بالاشتغال بالتكليف زائدا عما عينه ببعض الامارات وهو خلاف
الاجماع بعض ما مبني على انه لم يحصل البراءة اليقينية بتعيين بعض الواجبات والمحرمات بالامارات
الظنية او على ان التكليف ليس بمجمل فان التكليف انما هو ما ظنه المكلف اما بالاجتهاد
الاصطلاحي او بغيره فتم فان قلت اذا كان للمجتهد التمسك بالاصل لما ذكرت من استلزام
العمل بالاحتياط التكليف بما لا يطاق او العسر والحرج او ترك بعض الاحتياطات فاي مانع
يجب الاحتياط الذي قررته قلت موضعه ما اذا كان لا يلزمه من الاحتياط شيء من المذكورات
فتم واما عدم وجوب الاحتياط اذا وجب ترك واجب او فعل حرام على تقدير ولو كان
ظاهر من ظهوره يخفى فهو بالنسبة الى المشكوك فيه وكذلك اذا وجب ترك واجب او فعل
حرام ظني وهو ظاهر جلي ايضا فتم فان الاحتياط اما لدفع الخوف الوهمي فهو ترك الواجب الظني
الخوف الظني وكذلك في فعل الحرام الظني ولا يقدم عاقل الى الخوف الظني لدفع الخوف الوهمي
او لدفع الخوف الظني فهو بعينه في ترك الواجب الظني وفعل الحرام الظني ولا يرجح العاقل

احد المتساويين على الاخر واما اذا اوجب ترك الاحتياط من جهة اخرى فلعدم الدليل على وجوب ذلك
الاحتياط اذ لو كان به قائل نمنع عاقل من استلزامه الترجيح بلا مرجح الا ان يكون لذلك الاحتياط الذى
قيل بوجوبه ترجيح الى الاخر بحيث يكون بناء العقلاء على عدم ترك ذلك الاحتياط فعلا ضه
ذلك الاحتياط الاخر كما اذا كان النفع الذى يفوت بتركه ذلك الاحتياط اعظم من النفع الذى
يفوت بترك الاحتياط الاخر او يكون الضرر الذى يترتب على ذلك الاحتياط اشد من الضرر
الذى يترتب على ترك الاحتياط الاخر فتم ولو استلزم الاحتياط فى فعل ترك الاحتياط فى فعل
اخر ولم يكن لاحدهما مرجح فهل يسقط وجوب الاحتياط فى هذين الفعلين بالمرة او يجب
عليه الاحتياط فى احدهما ويكون مخيرا نظرا الى ان الميسور لا يسقط بالمعسور وان ما لا يدرك
كله لا يترك كله لا يبعد ترجيح الثانى فتم واما اذا اوجب التكليف بما لا يطاق كما اذا قلنا بانه
يجب علينا الاحتياط فى كل ما لا نعلم حكمه فانه من البيان المستغنى عن البيان ان القول بوجوب
الاحتياط علينا فى جميع ما لا نعلم حكمه يستلزم التكليف بما لا يطاق كيف لا يكون مستغنيا
عن البيان وقد يتردد المكلف فى فعل انه واجب او حرام وقد يتفق فعلان واجبان او افعال
واجبة يستلزم الاحتياط فى جميعها استغراق الوقت بحيث يفوت البعض الاخر فاتفاق الحدث
على انه لا يجب الاحتياط ح لا لتخصيص الدليل العقلى الذى اقيم على وجوب الاحتياط فان
الدليل العقلى القطعى لا يفيد التخصيص كيف ولو كان قائل به لا يمكن اثبات مطلب من العقليات
واصول العقائد بالبرهان العقلى لان اثبات المطلب لا يمكن الا بالشكل الاول او القياس الاستثنائى
والكبرى فى الشكل الاول ما لم يكن كلية لا ينتج وكذلك المقدم فى القياس الاستثنائى واذا كان
القضايا الكلية قابلة للتخصيص فالخصم يمنع كلية الكبرى والمقدم استنادا الى ان الكلية
قابلة للتخصيص وانتهض الدليل اذا اقيم على اثبات كلية الكبرى وكلية المقدم فهو كما يدل
على اثبات المحمول لبعض افراد الموضوع الذى سلمه الخصم كذلك يدل على اثباته للبعض الاخر

دفع النقض

دفعوا النقض وعدم قبول بعض اخر بعد اقامة الدليل على الكلية خلاف الوجدان والبداهة وترجيح
بلا مرجح وكذلك الكلام فى المقدم فى القياس الاستثنائى وذلك واضح لا ينكره الا من ليس له حظ من
فن الاستدلال بل المنع كلية الكبرى اعنى وجوب دفع كل خوف من النفس فان الوجوب تكليف و
من شرائط التكليف القدرة وهى منتفية فيما لا يطاق فدفع الخوف عن النفس انما يجب اذا لم يستلزم
التكليف بما لا يطاق لا يقال انه يلزم من وجوب الاحتياط فى كل ما لم يعلم حكمه التكليف بما لا
يطاق وانما يلزم ذلك اذا قلنا بوجوب الاحتياط فيه وفى ما لم يعلم حقيقته بسبب الشك فى
بعض شروطه او موانعه واجزائه وفيما شك فى انه مصداق لذات الشىء وبالجملة انما يلزم ذلك
لو قلنا بوجوب الاحتياط فى كل مجمل سواء كان الاجمال فى التكليف او المكلف به وفى الامتثال
بالمبرئ اذا شك فيه ونحن لا نقول به بل انا نقول بوجوب الاحتياط فى كل ما لا نعلم حكمه اعنى
ما لا نص فيه بخصوصه فان الدليل الذى اقيم على وجوب الاحتياط مطرد فى الجميع فلا وجه للتخصيص
فتم واما عدم وجوب الاحتياط اذا استلزم الاحتياط العسر والحرج فانه قلنا بان نفى العسر
والحرج فى الشريعة مما دل عليه العقل القاطع كما ذهب اليه بعض الاصوليين من المتاخرين
حيث قال والتكليف بما يفضى الى الحرج مخالف لما عليه اصحابنا من وجوب اللطف على
الله سبحانه فان الغالب ان صعوبة التكليف المنتهية الى حد الحرج يبعد من الطاعة ويقرب
من المعصية بكثرة المخالفة ولان اهتمامه بعباده وارادته من ان يكلفهم بما لا يتحمله نفس من
الامور الشاقة وقد قال الله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها والنظر الى الادلة وحسن
التامل فيها اية ورواية يقتضى لذلك انتهى فنفى ترجيح الاحتياط يقتضيه البرهان القاطع
من نفى العسر والحرج وجهان ولما كان التعارض بين القطعيين من الممتنعات فلا بد من
القدح فى البرهان الاول بمنع ان اشتغال الذمة بالتكليف قطعا يستدعى البراءة اليقينية
مطلقا حتى فيما اوجب تحصيل البراءة اليقينية العسر والحرج بناء على ان القدر المسلم من ذلك

القاعدة انما هو فيما لم يستلزم تحصيل البراءة اليقينية العسر والحرج واما فيما يستلزم العسر والحرج
فيمنع الاحتياط عقلا كما يحكم بعدم الاحتياط فيما يستلزم التكليف بما لا يطاق وفيه انه يلزم منه خروج
الواجب عن الوجوب اذ لم يكن على ترك الواجب ذم ولا عقاب وهو خلاف الفرض او قبح العقاب
على تركه فان المكلف اذا علم بالتكليف وكان باب العلم به مسدودا واستلزم الاحتياط العسر
والحرج فاتى بما ظنه تكليفه واتفق انه كان خلاف التكليف الواقعي فلو عاقبه على تركه كان قبيحا
على الله سبحانه عند العقلاء الا ان يقال ان الواجب ما يستحق تاركه الذم والعقاب على بعض
الوجوه فتدبر واما البرهان الثاني فيمنع كلية نفي العسر والحرج بناء على ان المسلم من تلك القاعدة
انما هو فيما لم يكن العلم باشتغال الذمة بالتكليف ويكون باب العلم به مسدودا وفيه يمنع
حكم العقل بنفي العسر والحرج ولا ريب الاول فان الظاهر ان العقل لا يحكم بتحصيل البراءة اليقينية
فيما يستلزم العسر والحرج كيف والتكليف بما فيه العسر والحرج ينافي حكم العقل بوجوب
اللطف على الله فتدبر فان البرهان الذي اقيم على وجوب اللطف على الله ثم يثبت وجوب
كل لطف عليه سبحانه وتعالى ولو الزمنا التكليف بما فيه العسر والحرج في موضع يلزم تخصيص
البرهان العقلي وهو باطل جدا الا ان يقال ان حكم العقل بوجوب الاحتياط فيما يستلزم العسر
والحرج ليس من باب تكليف الشارع بما فيه العسر والحرج بل من باب الحكم العقلي فتدبر وان قلنا
بانه لا يحكم العقل بنفي العسر والحرج كما يحكم بنفي التكليف بما لا يطاق لان التكليف بما فيه
العسر والحرج لا يقبح كما يقبح التكليف بما لا يطاق بل هو قد يحسن كما اذا كان فيه صلاح المكلف
بحسب الدنيا او الاخرة ومثاله في الشاهد انا نرى بعض العبيد ان صلاحهم ان لا يسهل
عليهم مواليهم بل يكلفهم بما فيه العسر والحرج فيكلفونهم به وكذلك نرى بعض الاباء قد يفعل
مثل ذلك بالنسبة الى ابنائهم مع كمال رافتهم بهم وذلك بين لا سترة فيه فان قلت ان
التكليف بما فيه العسر والحرج ينافي اللطف الواجب على الله فتدبر قلت لا نم وجوب كل لطف

على الله فان اللطف

على الله فان اللطف قد يجب وقد لا يجب الا ترى ان التوفيق من الله تعالى لطف ويختلف التوفيق
في الاشخاص فان التوفيق بالنسبة الى الجميع ليس سواء ومن يؤيد ذلك وقوع العسر والحرج في شريعتنا
في غاية الكثرة ونهاية الوفور ولو كان منافيا للطف الواجب على الله لما كان واقعا في شريعتنا
ولو لم يقم عليه البرهان القاطع فضلا عن الامارات الظنية كاخبار الاحاد وانا نرى الفقهاء
يثبتون التكليفات التي يكون فيها العسر والحرج باخبار الاحاد فضلا عن الدليل القطعي
بل وفي جميع الشرايع السالفة كما يجب على الله تعالى اللطف بالنسبة الى هذه الامة كذلك يجب اللطف
عليه سبحانه وتعالى بالنسبة الى الامم الماضية وذكر بعض الايات اختصاص نفي الحرج بهذه الامة
المرحومة فتدبر ومما ذكرنا يظهر ان ما ورد في هذه الشريعة من التكاليف الشديدة كالحج و
الجهاد والزكوة بالنسبة الى بعض الناس والدية على العاقلة ونحوها فليس شيء منها من الحرج
فان العادة قاضية بوقوع مثلها والناس يرتكبون مثل ذلك من دون تكليف ومن دون عوض
كالمحارب للحمية والعفو عن اليسير كما اعطى لخدمة الملك اجرة فانا نرى ان كثيرا ما يفعلون ذلك
بتحصيل يسير بل الجهد فما جرت العادة بالاتيان بمثله والمسامحة فيه وان كان عظيما في نفسه كبذل
النفس والمال الكثير فليس من الحرج في شيء نعم مثل تقريب النفس وتحريم المباحات والمنع عن جميع
الشبهات او نحو منها على الدوام حرج وضيق ومثله منتف في الشرع ضعيف في الغاية بل
ان الحكم بنفيه انما هو الشرع مثل قوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وما جعل عليكم
في الدين من حرج وقوله ص بعثت بالحنيفية السمحة السهلة فمقتضى القاعدة الزام التخصيص في
النقل هيهنا عن العقل الا اذا كان ظني الصدور والدلالة والكتاب وان كان قطعي الصدور
لكنه ليس قطعي الدلالة والرواية ليس بقطعي الصدور ولا قطعي الدلالة لكنه خلاف الشهرة
العظيمة بين الاصحاب بل هو خلاف الاجماع ظاهرا ولا باس ان نورد هنا ما حررناه في خصوص
المسئلة في الرسالة التي كتبناها في مسئلة المواسعة والمضايقة وهو ذلك وما يدل على نفي

العسر والحرج والضرر من الكتاب والسنة مثل قوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وما جعل
عليكم في الدين من حرج ولو شاء الله لاعنتكم وقوله عم بعثت بالحنيفية السمحة السهلة وقوله عم لا ضرر
ولا ضرار في الاسلام فان في وجوب تعجيل القضاء كما قاله المفيد والمرتضى والشيخ واتباعهم عسرا
وحرجا وضررا فان قلت قوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر انما ورد في مقام الرفع
اعني التخفيف والرخصة دون الدفع والنفي فانه تعالى قال ومن كان منكم مريضا او على سفر فعدة
من ايام اخر ثم قال تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر فان الظاهر منه التخفيف على المكلف
عند المشقة وكذلك قوله تعالى ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج فانه تعالى قال وان كنتم مرضى او
على سفر او جاء احد منكم من الغائط او لامستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا فامسحوا
بوجوهكم وايديكم منه ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج وكذلك قوله تعالى ما جعل عليكم في الدين
من حرج ظاهرا وان نفي الضرر والضرار انما هو في غير التكاليف الشرعية والا يلزم سقوط التكاليف
كلها كما ذكره صاحب المدارك في الجواب عن الاستدلال على عدم وجوب الزكوة الا بعد اخراج
حصة السلطان بانه لو وجب قبل الاخراج يلزم الضرر على المالك وهو منفي شرعا
بان مثل هذا الضرر غير ملتفت في نظر الشرع والا لسقطت التكاليف كلها وان لم يكن المراد
التخفيف دون الدفع ففي الاية اجمال كما قاله المحقق الاردبيلي ره حيث قال في تفسير ايات
الاحكام في كتاب الجهاد الثالثة وجاهدوا في الله حق جهاده هو اجتباكم وما جعل عليكم
في الدين من حرج يدل على وجوب الجهاد وعلى نفي الضرر والحرج كما يدل الخبر والعقل ايضا ولكن
فيه اجمال قلت ان العبرة بعموم اللفظ دون خصوص المورد والمحل كما قرر في محله ولذلك
استدل بالايات على نفي الحكم جمع كثير من الاصحاب منهم المحقق والعلامة والشهيد مضافا الى
منع ان مورد قوله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج مورد التخفيف والرخصة فتدبر ويستفاد
ذلك ايضا من الاخبار فان قلت حمل الايات المذكورة والخبر على ما يعم الرفع والدفع ينافي

اثبات التكليف

اثبات التكليف الذي لا ينفك عن الكلفة والمشقة بالعقل والنقل لانه لا يتصور ان يكون في
التكليف مطلقا عسر وحرج وضرر وما كان منه موجبا للعسر والحرج والضرر خارج بالمخصص
الخارجي وذلك لانه اذا امر السيد عبده بشيء او نهاه عن شيء لا يقال عرفا انه عسر وضيق عليه
واضر به ولو سلم ان في مطلق التكليف عسرا وحرجا او ضررا فتخصيص الايات والاخبار الدالة على
نفي العسر والحرج والضرر بما يكون خارجا عما هو مقتضى غالب التكاليف بالنسبة الى غالب
احوال المكلفين فتدبر فان قلت ان الذي يدل على نفي العسر والحرج والضرر والضرار انما
هو العمومات والاطلاقات دون العقل فيقبل التخصيص والتقييد وما يدل على المضايقة مخصص
للعمومات ومقيد للاطلاقات قلت كما يدل النقل على نفي العسر والحرج والضرر فكذلك العقل
فانه يحكم بقبح تضييق السيد على عبده الا اذا كان في الضيق عليه جهة حسن فان قلت ان
حكم العقل بنفي العسر والحرج والضرر اخص من الحكم بنفيها المستفاد من الكتاب والسنة
لان العقل لا يحكم بقبح العسر مطلقا بل انما يحكم بقبح العسر الذي يستقبحه العقلاء والمضايقة
التي يقول بها الثلثة واتباعهم ليست مما يستقبحه العقلاء فما يدل على نفيه انما هو الايات
والاخبار بعمومها وهي قابلة للتخصيص قلت المضايقة التي يقول بها الثلثة واتباعهم
مما يستقبحه العقلاء سيما اذا لم يكن فوات الفريضة مستندا الى تقصير المكلف فتدبر ويمكن
للخصم ان يقول ان استقباح العقل لها انما هو اذا لم يكن لها جهة حسن ولا يمكن نفيها الا
بالاصل وهو لا يعارض ما يدل على المضايقة فانه كاشف عن وجود جهة الحسن وللقائلين
بالمواسعة ان ذلك انما تم اذا لم يكن لما يدل على المضايقة معارض اقوى بل ومساوي
فتدبر واما التحقيق الذي ينبغي ان يكتب باقلام النور على وجنات الحور وان يهدى
الى العلماء العارفين عن نقص القصور والاخذين بقول مولانا امير المؤمنين ع انظر الى
ما قال ولا تنظر الى من قال وفي السرائر ان نقله عنهم مشهور انه لعمه المجاهد قبل الفحص

والطلب تكليف الا بالمحض والطلب وبعد المحض والطلب ان حصل له العلم بما هو التكليف المحض
ما هو المخزون عند الامام ع فالتكليف العلمي مقتضى العلم وان لم يحصل العلم فان حصل له الظن
فالتكليف العملي مقتضى الظن ما لم يكن له معارض اقوى لان الاقتصار على العمليات باطل قطعا
ما نفاه الامامية بل وجميع المسلمين بل وغيرهم فانه لا تنتفي طائفة من ارباب
الملل والنحل عن العمليات قطعا وان لم يحصل له العلم ولا الظن وتكون الامارات متعارضات
فالتكليف التخيير بينهما وعلى هذا يشكل اثبات وجوب تحصيل الظن الاقوى اذ على تقدير التقليد
ليس تبدل المحض عن التكليف الواقعي حتى يلزم تحصيل العلم به واذا تعذر او تعسر يلزم تحصيل
الظن الاقوى لانه اقرب الى العلم ومن القواعد المسلمة انه اذا تعذرت الحقيقة يحمل اللفظ على اقرب
المجازات الا ان يقال ان العقل انما يحكم بعد العجز عن تحصيل العلم بالعمل بالظن الاقوى فتامل و ذلك
لانه لو قلنا بان الجاهل بتبدل المحض مكلف بالتكليف الواقعي ففيه مع كونه منافيا لبعض التكليف
فان التكليف يشترط فيه الاعلام كما هو المقرر في علم الكلام ومع فرض الجهل لا يكون اعلام والقول
بان الاعلام الذي يعتبر في التكليف اعم من الاعلام على سبيل التفصيل والاعلام على سبيل الاجمال
والثاني متحقق في الجاهل في غاية الضعف كما حققناه في محله يستلزم تحصيل العلم بالخروج عن
العهدة وعدم الاكتفاء بالظن بالخروج عنها مطلقا سواء كان العلم بالخروج عن العهدة متعذرا
او متعسرا او لم يكن شيئا منهما لان مع الظن بالخروج عن العهدة يكون خائفا من استحقاق الذم و العقاب
و لو كان الاحتياط متعذرا او متعسرا الا ان يقال بعد حصول الظن يتغير المكلف التكليف
المظنون ويرفع عنه التكليف الواقعي و ينبغي ان لا يتقدم على ذات العوض وحكمه كان شرب
من كان من التحقيق او وصل الى شيء منه والحجة الا اذا كان غافلا فتامل فان قلت على هذا يلزم
ان لا يكون لوجوب الاحتياط او استحبابه معنى لانه اذا لم يكن تكليف في الواقع ونفس الامر
وكان التكليف ما هو المظنون عند المكلف فلا وجه للاحتياط قلت انا لا ننكر التكليف الواقعي

بالمرة بل نقول

بالمرة بل نقول ان في الواقع شيء يعلمه الامام ع ويجب علينا الفحص عنه ولكن ليس بتكليف الجاهل
لان التكليف فرع البيان وهذا القدر كاف في استحباب الاحتياط ولو لم نقل بان الاحتياط
من باب التعبد المحض او انه انما يكون فيما اذا اختلط الحلال بالحرام وكان محصورا او فيما اذا كان
التكليف بشيء ووقع الشك في الاتيان به كما اذا علم بوجوب الصلوة عليه في اول الظهر و
حصل له الشك في انه اتى بها او لم يات بها او شك المكلف في المصداق فتامل ولما كان وجوب
الاحتياط وعدمه من المطالب المشكلة المهمة ووقع الاختلاف فيه بين الاصوليين و الاخباريين
فلا باس ان نورد هنا كلام السيد الفاضل المدقق السيد صدر الدين ره في شرح الوافية
والمحقق البهبهاني صاحب الفوائد بن الحائرين اعلى الله مقامه وشيخنا المحقق صاحب
القوانين المحكمة طاب ثراه فان المتقدمين في النزاع والزمة فانكلم في نقض ما ينبغي النقض من كلامهم
وابرام ما ينبغي الابرام ولا نكتفي بالنقل الذي في نقل كلامهم في الرسالة والظاهر ان ما حررناه
في المسئلة كفاية وغنيمة عن النقض والابرام في كلام هؤلاء الاعلام قال السيد الفاضل
المدقق السيد صدر الدين ره اقول تحقيق المقام يحتاج الى بيان معنى الاحتياط وموارده و
ثم بذكر مقدمات الاول في الاحتياط لغة الاخذ بالثقة والعمل بما لا يحتمل الضرر اصلا او
احتمالا مرجوحا او بما يحتمل ان يكون اقل ضررا قال في مجمع البحرين احتاط بالامر لنفسه اي
اخذ بما هو احوط له اي اوفق بما يخاف وفي الصحاح احتاط الرجل لنفسه اي اخذ بالثقة
ولا ريب في انه لا يقال في العرف لمن عمل بما قطع بوجوبه عليه او ترك ما قطع بحرمته انه
احتاط في الفعل او الترك وانما يقال لمن كان له خيرة في الفعل والترك عقلا او شرعا وكان
احدهما ما يقطع بعدم الضرر فيه والاخر ما يظن به ذلك او يشك في حاله او كان عدم
الضرر في احدهما مظنونا وفي الاخر مشكوكا فيه او كان احدهما اقل ضررا او ظنا
او احتمالا انه احتاط في امر اذا اختار القطعي او الظني على ما يقابله او الاقل على

الاكثر ولا يبعد ان يكون فى اللغة ايضا كك الثالثة قد تقدم هنا انه لا يجوز عقلا ولا نقلا تعذيب
المكلف قبل التبليغ بان يبلغه نفى التكليف بالشى فعلا او تركا او التكليف بتحصيل العلم
حتى يظهر له هل هناك تكليف ليعمل بمقتضاه او لا وهذا التبليغ انما يتحقق بالقطع بما طلب
منه او الظن به مع القطع بانه يجوز له العمل بالظن فلا يعاقب على فعل شى ولا على تركه من
لم يبلغه نص او دليل معتبر او حجة على حكم ذلك الشى وكذا لا يعاقب من بلغه نصان متعارضان
من دون طريق الى الترجيح او اطلع على دليل ظنى نهى عن اتباعه نعم اذا بلغه حكم مثل هذا الشى
كوجوب التوقف فى العمل مثلا كما هو راى الاخباريين فعند هذا يعاقب لو لم يتوقف الثالثة
الضرر الذى يتصور على ترك الواجب والمستحب وفعل الحرام والمكروه اما دنيوى واما
اخروى واما الدنيوى فاما ان يكون عليه امارة عقلية او شرعية او لا والثانى اما ان يكون
تفويت مطلوب او حصول مفسدة والاول كعدم حصول كمال المستعد له والثانى كابطال
استعداد النفس المستعد للكمال واما الاخروى فنحو اما العتاب او التعذيب او ما يؤدى
اليه كحصول ملكة تؤدى الى فعل ما يوجب او البعد عن درجة المقربين ومن الاخير ما يترتب
على فعل المكروهات فى الاخرة وهذا القسم ما يكون عليه امارة او لا واليه الغرض من حصر الضرر بل
بيان افرادها الظاهرة الرابعة الامر الذى لا نعلم حكمه الشرعى سواء كان لعدم النص او لتعارض
الادلة وعدم الترجيح اما ان يكون حكمه دائرا بين الوجوب والاحكام الاربعة الباقية او بين
الوجوب وما عدا التحريم او ما عدا الاستحباب او ما عدا المكروه او ما عدا المباح او بين الوجوب
واثنين منها او بين الوجوب وواحد منها وقس على ما ذكرنا باقى الاحتمالات العقلية اذا تمهدت
هذه فاقول ان الحلال البين والحرام البين ليسا من موارد الاحتياط كما ظهر من المقدمة
الاولى فانحصر المورد فى الشبهة وقد عرفت الخلاف فى حكمها وان المجتهدين قالوا بانه
لا باس بفعل او ترك ما يحتمل التحريم لادلة النقلية والعقلية والاخباريين قالوا بلزوم

اجتنابه لمثل تلك الادلة

اجتنابه لمثل تلك الادلة وسبق الكلام فى ادلة الاباحة وعلى ادلة التوقف فى العمل واما اولوية الترك
فقد مر ايضا ما يدل عليها ونقول هنا ان الوجوب لما لم يكن مسلما لما خرجه عند هذه الطائفة
فنقول مثل هذا الامر اذا تركه لا يخاف منه العقاب والتعذيب الاخروى كما ظهر من المقدمة الثانية
مع ان التزام الفعل قد يؤدى الى الحرج كما قاله فى وسائل الشيعة قال لا يجب الاحتياط بمجرد
احتمال الوجوب بخلاف الشك فى التحريم فيجب الاحتياط ولو وجب الاحتياط فى المقامين
لزم تكليف ما لا يطاق اقول لزومه ظاهر لان الاحتياط فى مقام الوجوب فى الفعل وفى مقام الحرمة
فى الترك وفيما يحتملهما لو كان مكلفا بالاحتياط فى المقامين لكان مكلفا بالفعل والترك معا و
هذا تكليف بالمحال واما اولوية الترك ففيه تفصيل وهو ان الفعل يخاف منه ارتكاب المحرم
الواقعى مما يمكن ان يترتب عليهما اما المضرة الدنيوية او البعد الاخروى كالعقاب والاول
اما ان يكون وجودها او عدمها ارجحا عند العقل فى الفعل والترك او فى احدهما واما ان يكونا
متساويين عنده فيهما او فى احدهما والمراد بالرجحان ما يشمل القطع والظن ولا شك ان جميع
صور الشك اما ان لا يكون على المشكوك فيه امارة او يكون مع معارضتها بمثلها فى جميع صور
الظن لا بد من امارة والحجة وظاهر ان فى الاحتمالات المتساوية مثل كون وجود المضرة مقطوعا به
فى كليهما او غيره من الاحتمالات لا ترجيح الفعل على الترك ولا العكس فيجب الفعل وانما يتحقق
الترجيح فى غير المتساوية كما اذا كان عدم الضرر فى احدهما قطعيا او ظنيا ووجود الضرر فى الاخر
شكيا فيه وكذا صورة ترجيح وجود الضرر فان كان فى الترك حكم باولوية الفعل وان كان فى الفعل
حكم بالعكس هذا اذا كان الضرر بحيث يجوز العقل تحمله واما اذا لم يكن كك فيحكم بوجوب ما
لا ضرر فيه او مرجوح الضرر واذا كان الضرر بحيث يؤدى الى الحرج والضيق يشهد بحكمه
النقل كقوله تعالى ما جعل عليكم فى الدين من حرج وقوله لا ضرر ولا ضرار فى حكم باولوية
ترك ما يحتمل التحريم مطلقا من غير تفصيل لعله غفل عن المسئلة فى صورة القطع او الظن بعدم

المقررة الدينوية او في صورة الشك التي يلزمها عدم الاماره او تعارضهما بمثلها او قرينهما مع قطع النظر
عنها لان في هذه الصورة يمكن ان يترتب على فقد المحرم الواقعي نحو كضرر او فوت منفعة وهي
اما حصول مهلكة تؤدي الى الهلاك في الاغلب كما اذا افضت الحاجة على ارتكاب ما يعلم
حرمته واما التبعيد عن درجة المقربين وان كان مع عدم العقاب واما الابطال لكل استعداد الابطال
على سبيل منع الخلو وان يترتب على ترك الواجب الواقعي اما عدم حصول كمال والبقاء
على الاستعداد واما التبعيد على النحو الذي سبق والعقل يحكم بان ما يترتب على الثاني سهل
ما يترتب على الاول فلهذا يحكم باولوية الترك فيه العلامة ره في بحث التراجيح من كتاب
النهاية اذا اقتضى احد الخبرين الحظر والاخر الوجوب فالاول راجح لان غالب الحرمة دفع مفسدة
ملازمة للفعل او تقليلها والوجوب تحصيل مصلحة ملازمة للفعل او تكميلها واهتمام الشارع
والعقلاء بدفع المفاسد اتم ولان افضاء الحرمة الى مقصودها اتم من افضاء الوجوب الى
مقصوده لان مقصود الحرمة يتأتى بالترك سواء كان مع قصد او غفلة بخلاف فعل الواجب
انتهى كلامه رفع مقامه هذا حال العقل واما النقل كاحاديث التوقف والاحتياط فاقل
مراتبه الاستحباب ولا ريب ان الترك في هذه الصورة مورد الاحتياط هذا كله اذا كان لنا
عن ارتكاب الحرام الواقعي واما اذا لم يكن كذلك كما اذا دل دليل على وجوب شيء ودليل اخر
على حرمته من غير ترجيح ودل دليل ما اخر على وجوب شيء اخر وحرمته كذلك وقطعنا
بشغل الذمة باحد الشيئين فح وان كان ترك كل منهما احتياطا بالنسبة الى نفسه ولكن
مع الترك واحد منهما لابد من فعل الاخر لتحصيل الحرمة ندم تحصيل من الترك الخلاص من ارتكاب
المحرم وهذا مثل صلوة الجمعة والظهر والقصر والاتمام في اربعة فراسخ والصوم والافطار مع
روية هلال شهر شوال قبل الزوال مع عدم الترجيح وحكم العقل والنقل في مثل هذه
الصورة التخيير بين الفعلين اما العقل فلعدم الترجيح واما النقل فلموثقة سماعة عن ابي

عبد الله قال سألته عن رجل اختلف عليه رجلان من اهل دينه في امر كلاهما يرويه احدهما
يأمر بأخذه والاخر ينهاه عنه كيف يصنع قال يرجئه حتى يلقى من يخبره فهو في سعة حتى يلقاه وفي
رواية اخرى بايهما اخذت من باب التسليم وسعك ونظيرها اذا ترك الفعلين على ما عرفته
عن جابر فلا محيص الا العمل بما في الرواية الاخرى فان قلت يجب كلا الفعلين لان اشتغال
الذمة يقيني وتحصيل البراءة اليقينية ممكن فيكون احد الفعلين هو الواجب بالاصالة والاخر
مقدمة لتحصيل البراءة الواجب عند الامكان قلت القدر المسلم هو اليقين باشتغال ذمة المكلف
باحد الامرين مخيرا لما نقتضيه واما اشتغالها بالواجب المعين في الواقع المجهول عند المكلف
فلا نسلم وعليه يعلم ان الجمع هو الاحتياط وفيه نظر لان فائدة الجمع ان كانت تحصيل اليقين بفعل
ما هو الواجب الواقعي فيعارضه اليقين بفعل الحرام الواقعي على هذا التقرير وان كانت تحصيل
اليقيني بالبراءة فقد قلنا ان المتيقن اشتغال الذمة باحدهما مخيرا واليقين بالبراءة من هذا
التكليف يحصل بفعل واحد منهما وبالجملة الجمع اما ممكن من غير لزوم الحرج المنفي في الدين كالقصر
والاتمام وفعل الصلوتين واما ممتنع كالصوم والافطار اما الثاني فلا ريب في ان حكمه
التخيير واما الاول فعلى تقدير الجمع يحصل القطع بارتكاب المحرم الواقعي وعلى تقدير فعل واحد
منهما يكون فعل الواجب وترك المحرم محتملا كما ان عدمهما ايضا محتمل بان يكون المأتي به هو
الواجب الواقعي ولا ريب ان العاقل يختار الثاني على الاول اذ هو مقتضى الجزم فان في
طريقين يقطع بالهلاك والنفع في احدهما ويحتمل في الاخر حصول الهلاك مع عدم النفع
والنجاة مع النفع وانتظر الى ان نختار منهما ولو قطعنا النظر من الترجيح لقلنا بالمساواة على هذا
تقرير مساواة ترك الواجب لفعل الحرام وقد عرفت ان الاول اسهل عند العقل وقد ظهر
مما قررنا انه لا يجوز التمسك باحاديث الاحتياط لوجوب الجمع او استحبابه لانه موقوف
على كونه احتياطا حتى يكون مندرجا تحت مثل قوله ع خذ بالحائط وقد اتضح ذلك

ثم لان المقام من مزال الاقدام وقد يقال ان الجمع بين العبادتين تشريع محرم او لا فاقول بانهما
بحسبانه معا ولم يدل دليل شرعي على جوازه فقصده من وجوبه او استحبابه والجواب عنه هو ان
التشريع عبارة عن ادخال ما علم انه ليس من الدين او شك انه من الدين في الدين ولاجله
كان يحذر المكلف حسبه بمغايرا للسبيل صاحب الشرع ويتعبد الله به والثاني كالاقتضاء
بان هذا حكم الله مع انه لا يدرى هل هو كك في الواقع ام لا او من الظن انه من قطع بوجوبه شيء
من طريق الشرع عليه ويبذل جهده في تحصيل الامتثال بان يأتي بكل ما يمكن ان يكون مطلوبا
عنه فاتفق الجمع بين فردين او ازيد مع احتمال ان يكون كل واحد منهما هو المطلوب من غير
ان يكون نفس الجمع مقصودا له ويتعبد الله به لا يصدق على فعله التشريع بالمعنى الذي سبق
وان فرض غير ما ذكر فلا بد من بيان حرمته ثم لو قصد الجمع والتعبد به فلا بد ان يكون عنده
المكلف مأمورا به ولو على سبيل الاحتمال بان يكون من الاجزاء المشكوك فيها النوع من العبادة
معلوم من الشرع والذي يدرى هو كون الجمع مورد الاحتياط فيكون مندرجا تحت ما يدل
عليه وانت بعد التامل فيما قلناه لا يخفى عليك وجه التامل في كونه كك ثم فان قلت
لم جعل الشارع حكم المخير التخيير ولم يجعله الترك لمجموع الفعلين مع انه فرار عن نفعا
المرتكب المحرم قلت على تقدير ان يكون في ترك الواجب الواقعي وان لم يكن واجبا علينا منجزا
اخروية لا ريب في تحققها مع ترك مجموع الفعلين واما فعل احدهما فلا يحتمل اشتماله على التبعة
اذا كان محرما في الواقع ويحتمل ان يكون خاليا عنها كما اذا كان هو الواجب في الواقع
فالراجح هو فعل احدهما عند العقل ولهذا جعل حكم المخير التخيير على ان في استلزام فعل كل
واجب وترك كل محرم للمنفعة دنيوية كانت او اخروية وكذا ترك الاول وفعل الثاني
للتبعة كك مع عدم العلم او الظن بالوجوب والحرمة تاملا لان العقل اذا لاحظ كل منهما
من حيث انه يترتب عليه شيء يجده قسمين بحسب الاحتمال العقلي احدهما ما يترتب عليه

نفع او ضرر

نفع او ضرر دنيوي او ثواب او تبعة اخروية سواء كان علم الوجوب والحرمة ام لا والثاني ما
يترتب عليه شيء مع العلم بهما ويتحقق كلا القسمين في الخارج هو انظر الغرب فانا نجد قوما
ظاهرا يفرون من غير الله ويحبونه وان لم يكن عالما بالاحمقة ولا نفقة ومن يرتجي الجزء مع الجهل بوجه بهما
وكذا يحب من يحب الاولاد ويبغض الثاني ويبغض من يبغضهم او لا شيء الا مع الجهل به او الجهل بحرمته
صومه ومن يأكل ما لا يحرم انما مع الجهل بحرمته وكذا يفر من يضطر في الاولاد ومن لم يأكل حراما او ربما
كان في الحوادث اشارة الى ما قلناه ولقد رأيت بعض الاتقياء يدخل دار من لا يجتنب عن الحرام
ويصلي على بساطه ولا يأكل طعامه والحاصل ان تأثير البعض في النفوس مع العلم والجهل بالوجوب
والحرمة وعدم تأثير البعض مع الجهل كالنار اظهر فاذا تحقق هذا الاختلاف في هذه النشأة في
الغريب تحققه في النشأة الاخرى غير بعيد فيمكن ان يكون الحرام في جميع ما هو من قبيل سلوك الحمية والظلم
والقصر والاتمام الذي لم يرخص الشارع في تركه مطلقا من هذا القسم الذي لا تبعة في ارتكابه
مع الجهل والترديد في حرمته لا تنافر على ما ذكرنا يمكن ان يكون الامر المحتمل الوجوب والحرمة من
القسم الثاني لا يترتب على فعله ولا على تركه فائدة او تبعة مع الجهل بوجوبه وحرمته فلم قلت
ان الاحتياط في تركه لا نقول كما يمكن ان يكون من هذا القسم يمكن ان يكون من القسم الاول وفعلا
بالحكم الاحتمال يكفي للاحتياط كان احتمال ان يكون ما نحن فيه من القسم الاول يكفينا
للحكم بالتخيير لانا نعبد ونبين النكتة فيما فعله الشارع فقد حكم في المحتمل الوجوب والحرمة فهي
اقسام الاول المحتمل الوجوب والاستحباب وهذا القسم مورد الاحتياط عنده ونفعله من حيث
الفعل لان فعله موجب للنفع قطعا او تركه موجب لفوت ذلك النفع قطعا والشبهات الاخر
لترك الواجب الواقعي احتمالا والعقل يحكم باولوية فعل ما هو كك واما النقل فاحاديث الاحتياط
تشهد له واحاديث التوقف التي فيها التقسيم الى الامور الثلثة تشمل تركه لان فعله وان
لم يكن شبهة قطعا بل هو دائر بين قسمين من اقسام الحلال البين ولكن تركه شبهة لاحتمال

الوجوب وحكم الشبهة وتعيين التوقف وهو الترك والاجتناب انما يكون بالفعل والارتكاب والذين قالوا بوجوب الاحتياط والتوقف في المحتمل بين الوجوب والحرمة قالوا بالاولوية هنا قال ره في الفوايد الطوسية ولم يقل احد ايضا بوجوب الاحتياط هنا وان كان مستحبا حيث لا يكون الفعل مرددا بين الوجوب والتحريم نعم قد حكموا بوجوب الاحتياط اذا علم اشتغال الذمة بعبادة وحصل التحير في نوعها كالقصر والاتمام والظهر والجمعة وصلوة الفريضة الى اربع جهات وقد كلام المحقق ره في الاصول يدل على خلاف ما ادعاه من الاجماع كما ستنقله انشاء الله ثم لا يقال ان حصول النفع في فعل مثل هذا الامر وفوته في تركه اذا كان قطعيا يكون التارك المتعرض بفوت مستحقا للذم فيلزم ان يحكم العقل بوجوب الفعل لا باولويته فقط لانا نقول العقل والنقل جوزا تفويت المنافع القطعية والا لما كان هنا لا مستحب عند العقل والشرع اذ لا شك في ترتب المنافع على المستحبات مع الرخصة في تركها فهم ان المنفعة التي يستلزم فوتها مفسدة هي التي يوجب العقل والنقل تحصيلها بل دفع المفسدة هو الموجب في الحقيقة وهذا يويد ما قلنا من ان فوت النفع اسهل على النفس من حصول الضرر وقد يستدل على وجوب الفعل عقلا في هذا القسم بان ترك مثل هذا الفعل يحتمل الضرر وكلما يحتمل الضرر يقبح عند العقلاء ارتكابه فاذا كان الترك قبيحا كان الفعل واجبا والجواب عنه انا لا نسلم ان الترك يحتمل الضرر ان اريد بالضرر الدنيوى عاد المسلمة انما ثبت على تقدير عدمه وكذا ان اريد به العقاب لما عرفت انه قبيح الا مع البيان الواضح للمكلف بحيث يقطع وان سلمنا الصغرى فالكبرى ممنوعة بل القدر المسلم هو اولوية الاجتناب عند هذا الاحتمال وقبح الارتكاب عند القطع بالضرر او الظن به وان اريد بالضرر ما يشمل فوت المنفعة فالعقل يحكم بالفوات في ترك بعض الواجبات ولكنك عرفت ان العقل والنقل قد جوزا تفويت المنافع القطعية فضلا عن المحتملة الثاني المحتمل للوجوب والكراهة والاحتياط في الفعل ايضا لان العقل يحكم بان فعل المكروه المحتمل لو كان لا تبعة فيه اسهل من ترك الواجب

المحتمل فيكون

المحتمل فيكون احاديث الاحتياط والدعاء الى اولوية الفعل او لزومه هنا على اختلاف المذهبين في الاحتياط الثالث المحتمل للوجوب والاباحة امره ظاهر ويظهر من حكم هذه الاقسام حكم ما اذا انضم الى الوجوب مع واحد من الاحكام ثالث كانضمام الاباحة الى الوجوب والاستحباب مثلا وكذا يظهر حكم باقي الاقسام كالمحتمل للتحريم والكراهة وله وللاستحباب الى اخر الاقسام المحتملة العقلية مثلا نقول في المحتمل للاستحباب والكراهة ان الاحتياط في الترك ان كان فوت المنفعة اسهل عند العقل من حصول الضرر ولو قيل بالعكس فالعكس وان تساويا فالتخيير ثم اعلم انه قد اختلف اهل العلم في الاحتياط فقيل بوجوبه وقيل بعدمه وقيل بالتفصيل قال المحقق احد سادتنا المحققين في علم الاصول المسئلة الثالثة العمل بالاحتياط غير لازم وصار اخرون الى وجوبه وفصل اخرون مع اشتغال الذمة يكون العمل بالاحتياط واجبا ومع عدمه لا يجب مثال ذلك اذا ولغ الكلب في الاناء فقد نجس واختلفوا هل يطهر بغسلة واحدة ام لا بد من سبع وفي ما عدا الولوغ هل يطهر بغسلة ام لا بد من ثلث احتج القائلون بالاحتياط بقوله عم دع ما يريبك الى ما لا يريبك وبان الثابت اشتغال الذمة يقينا فيجب ان لا يحكم ببراءتها الا بيقين ولا يقين الا مع الاحتياط والجواب عن الحديث ان نقول هو خبر واحد لا يعمل بمثله في مسائل الاصول سلمناه لكن الزام المكلف بالاثقل مظنة الريبة لانه الزام مشقة لم يدل الشرع عليها فيجب اطراحها بموجب الخبر والجواب عن الثاني ان نقول البراءة الاصلية مع عدم الدلالة الناقلة حجة واذا كان التقدير تقدير عدم الدلالة الشرعية على الزيادة كان العمل بالاصل اولى وح لا نسلم اشتغال الذمة مطلقا بل لا نسلم اشتغالها الا بما حصل الاتفاق عليه او اشتغالها باحد الامرين ويمكن ان يقال قد اجمعنا على الحكم بنجاسة الاناء واختلفنا فيما به يطهر فيجب ان يؤخذ بما حصل الاجماع عليه في الطهارة انتهى واعترض عليه بان احاديث الاحتياط قد ادعى تواترها والمحقق قد عرفت انه ممانع من اثبات امثال هذه المسائل باخبار

الاجماع بان الافضل اذا كان مورد الاحتياط كيف يكون الزامه الزام مشقة لم يدل عليهما الشرع
مع وجود روايات الاحتياط وعلى تقدير التسليم يكفي الاكتفاء بحكم العقل انتهى اقول روايات
الاحتياط ان لم يكن متواترة فهو اخبار احاد محفوفة بالقرينة ولكن دلالتهما على ازيد من الرجحان
لم يثبت عندي لما يأتي في مبحث الامر مع عدم ذكر الاحتياط في بعض الاحاديث في الموضع
الذي ذكرناه في حديث آخر وغير ذلك مما يجيء ان شاء الله في آخر الكتاب فان الله دل بحجته
على النفس وعلى الغير لم يدل عليه شرع فهل يحمل الى البينة كما قاله المحقق واما الاكتفاء بالعقل
فيعلم حاله بعد ذكر الدليل العقلي فاقول قد يستدل على وجوب الاحتياط بالدليل الذي
سبق بادنى تغيير فيقال الاخذ بالاحتياط لا يحتمل الضرر وتركه يحتمل الضرر والعقل يحكم
بقبح ارتكاب ما يحتمل الضرر وترك ما لا يحتمل الضرر والجواب منع الكبرى ويمكن الاستدلال
عليه ايضا بما هو قريب المأخذ مما ذكر بان يقال العمل بالاحتياط عمل بالراجح فلو لم يجب
لزم العمل بالمرجوح والجواب هو ان هذا الدليل لو تم لدل على ان كل ما يحسنه العقل ويعده
راجحا فهو واجب يستحق تاركه الذمة واللوم وفساده ظاهر والحق ان الراجح منه ما يستحق
تاركه الذم والسخط ومنه ما لا يستحق تاركه ذلك وان لم يكن الترك مرضيا عند العقل والشرع
والعبد بمجرد ترك المستحب وفعل المكروه شرعا وعقلا لا يستحق لحوق الذم والعقاب بل
لتارك الفاعل لا الاذن اعني الرضا من العقل والشرع بهما ثم اعلم ان الفاعل القادر
المختار يستحيل ان يصدر منه المرجوح عنده ويمكن بعض الاشياء يكون راجحا عند العقل
والشرع مرجوحا عند الوهم والشيطان وبعضها يكون راجحا عند الاخرين مرجوحا عند الاولين
فمن غلب عليه العقل فعل ما هو الراجح عنده يستحق المدح ونحوه ومن غلب عليه
الهوى فعل ما هو الراجح عنده يستحق الذمة ونحوها فالتقبيح العقلي يرجع الى فعل الراجح
ايضا لا الى ترجيح المرجوح ما دام مرجوحا كما يوهمه ظاهر الدليل تم هذا آخر الكلام على القول

بوجوب الاحتياط

بوجوب الاحتياط واما على قول المفصل فنقول ان الحكم ان لم يكن عليه دلالة شرعية اصلا فلا معنى
لاشتغال الذمة به وقد اوضحناه فيما سبق وان كان هناك دليلان متعارضان من غير طريق
الى الترجيح فيهما متساقطان ويؤول الامر الى عدم الدليل بمعنى عدم دلالة واحد منهما على شيء
بل لابد من ملاحظة ما دل على حكم ما فيه نصان كك وقد وجدناه التخيير في العمل باحد النصين
وان كان طريق الى الترجيح وكان هو الاحتياط فنقول بادنى تأمل لما عرفت من ان دليل الاحتياط
عقله ونقله غير ناهض بوجوبه وان تنزلنا عن ذلك قلنا بالتخيير بين التخيير والتزام ما فيه الاحتياط
نعم لو كان دليل كالاجماع مثلا على ان الذمة مشغولة بامر معين في الواقع وان كان مجهولا عند
المكلف وكان تحصيل البراءة منحصرا في العمل بالاحتياط فح يمكن القول بوجوبه وانت يمكنك
بادنى تامل تطبيق كلام المحقق على ما قلناه بان يكون قوله لا يلزم اشتغال الذمة مبنيا على تقدير
عدم الدليل اصلا اذ على هذا التقدير يمكن التمسك باصل البراءة وقوله بل لا يلزم اشتغالها الا
بما حصل الاتفاق عليه اشارة الى انه لو كان هناك دليل على اشتغال الذمة بامر معين لقلنا بنحو
وقوله او اشتغالها باحد الامرين اشارة الى ما دل على التخيير واما قوله فيمكن ان تقوية لقول
المفصل في خصوص مسئلة الولوغ ونحوه وكلاهما بيمناه لان اشتغال الذمة بالتطهير بالغسل ونافي
وهو حصل بامر معين في الواقع ولا نعلم انه السبع او الثلث او غيرهما ويمكن تحصيل يقين
البراءة بالسبع والثلث لا لاتفاق على الطهارة ولا نهي عنهما وان لم نعلم الامر بها يقينا فيجب
تحصيل البراءة اليقينية وقيل ان قول المحقق يمكن ان يكون اشارة الى الروايات الدالة على
ذلك الا يتيقن البراءة فتامل فيه انتهى ولما كان بازاء روايات الاحتياط ما دل على التخيير من
دون تعرض للاحتياط كما يجيء ان شاء الله في مبحث التراجيح وروايات اخرى دالة على
الحل ما لم يعلم النهي عنه ذهب جمع الى استحباب الاحتياط وليس احاديث الاحتياط
منحصرة فيما ذكره المص بل هناك احاديث اخرى ذكرها الشيخ البارع في كتاب القضاء من

الوسايل وهي هذه عن امير المؤمنين ع لكميل بن زياد رضه اخوك دينك فاحتط لدينك بما شئت
ودرر الغرر عنه ع فى جملة حديث واياك ان تعمل برايك شيئا وخذ بالاحتياط فى جميع امورك ما
تجد سبيله ونهي النبي صم دع ما يريبك الى ما لا يريبك فظهر مما قلناه حجية الاقوال الثلثه
وان بعض الافعال او التروك وقد يصير واجبا التوقف الواجب الاخر اعني تحصيل البرائة
اليقينية عليه فان تسميته بالاحتياط فلا مشاحة اذا عرفت هذه الجملة فاعلم ان حاصل
هذا السؤال والجواب انه ثم معارضة ومنع ثم معارضه والمعترض لما لم يذكر ما ذكرناه من الاحاديث
فى جملة ادلة المسائل نزج على معارضته ما ذكره وتقريب المعارضة مع ملاحظة ما ذكرناه هو ان
الشارع امرنا بالاحتياط مطلقا وعاما ومقيدا او خاصا من غير تناف بين مطلقه ومقيده
وعامه وخاصه فيجب بمقتضى امره العمل به مطلقا عاما ومورده انما هو الامر المشتبه سواء كان
سبب الاشتباه عدم النص او عدم حجية مرجحة لاحد النصين المتعارضين سوى حصول الاحتياط
بالعمل باحدهما واذا كان حكم الشرع فيما لا نص فيه العمل بالاحتياط فقد يحصل بالفعل كما
فى المحتمل للوجوب وغيره سوى التحريم وقد يحصل بالترك كما فى المحتمل للتحريم فلا يكون حكمه الاباحة
التي مقتضاها جواز الفعل والترك كما ادعيتم ولا يرد على هذا التقرير ما ذكره المصنف من
ان ما ذكره السائل ما اثبت وجوب الاحتياط فيه غير ما نحن فيه فان مع حضور الامام ع لا يصح
العمل بالاصل والجواب هو منع دلالة تلك الاحاديث على ازيد من رجحان فلو ما نع على هذا
من كون بعض افراد الاحتياط واجبا هذا اخر كلام السيد ره وقد قال المحقق البهبهاني اعلى
الله مقامه اعلم ان المجتهدين ذهبوا الى ان ما لا نص فيه والشبهه فى موضوع الحكم الاصل فيهما البرائة
والمراد من الثاني ان حكم الشئ شرعا يكون معلوما لكن وقع الشبهة فى موضوعه مثل الميتة
حرام البتة والمذكى حلال كذلك وهذا اللحم لا ندري انه من الميتة او المذكى و
الاخباريون على اربعة مذاهب فيما لا نص فيه   التوقف وهو المشهور بينهم

والثاني

الحرمة ظاهرا   الحرمة واقعا   وجوب الاحتياط ويحتمل ان يكون
العود بالتحريم مخصوصا بقبل ورود الشرع غير مختص بالاخباري وملحق الاخباريين بما لا
نص فيه ما تعارض فيه النصان ولا افراد الغير الظاهرة الفردية وصرح بعضهم بان هذه المذاهب
فيما اذا احتمل الحرمة وغيرها من الاحكام اما اذا احتمل الوجوب وغيره سوى الحرمة فهم مثل المجتهدين
يقولون بالبرائة هذا فيما لا نص فيه واما فى الشبهة فى موضوع الحكم فهم مثل المجتهدين يقولون
بالبرائة دليل المجتهدين حكم العقل بقبح التكليف والمواخذة ما لم يكن بيان والايات الكثيرة والاخبار
المتواترة المتضمنة لنفى التكليف والمواخذة ما لم يكن بيان وعموم انه لا يخلو الزمان عن امام ليعرف
الناس ما يصلحهم ويفسدهم الى غير ذلك والاجماع نقله جمع منهم الصدوق فى اعتقاداته والمحقق
والعلامة وكثير من المتاخرين وهو الظاهر من كلام الكليني والمفيد والشيخ ولا شبهة فى كونه حقا
لانا نقطع ان المسلمين من زمن رسول الله صم الى زمان القائم ع ما كانوا يتوقفون فى كل واحد واحد
من حركاتهم وسكناتهم فى كل واحد واحد من اعضائهم وكذا فى كل واحد واحد من ماكولهم
ومشروبهم وملبوسهم ومحل جلوسهم وحركتهم وغير ذلك مما ليس منصوص الحكم وما كانوا
يتوقفون فى هذه الامور وغيرها على الرخصة الثابتة من الشرع وعلى تقدير الرخصة يجزم انهم
ان الرسول صم يعلم بحيث لم يمنعهم على ذلك بل كان يبلغهم التكليف لانه يبلغهم الرخصة و
الاباحة ودفع التكليف بالتوقف او الحرمة كما يقول الاخباريون وكذا كان حال الائمة ع وكذلك
لان طريقة المسلمين فى الاعصار والامصار ويدل على مذهب المجتهدين انهم يستصحبون عدم التكليف
السابق حجة الاخباريين الاخبار الدالة على التوقف اذا لم يعلم الحكم وفيه ان المجتهدين ايضا يقولون
مفتون بها لا يفتون باجتهادهم وقد صنعوا على بعض من هذه الاخبار اذ عرفت انهم من جهة
ان الفتوى لا بد من ان ينتهي الى العلم يقولون ان الحجة ظن المجتهد الجامع الشرائط لا ظن
غيره لوجوب العلم واليقين بحجية ظنه ويرد عليهم اعتراضات اخر ستعرفها ان شاء الله

القسم بقوله ص حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك فمن ترك الشبهات نجى من المحرمات ومن
اخذ بالشبهات ارتكب المحرمات وهلك من حيث لا يعلم وفيه ايضا نظر من وجوه
انه لا يدل على وجوب التوقف ولا الحرمة بل الظاهر انه ان اتفق كونه حراما في الواقع هلكه والا
فلا والحاصل ان في الخبر تصريحا بان الشبهة غير الحرام وانما بين الحلال والحرام وتصريحا بان القسم الثالث
الهلاك من حيث لا يعلم فلا يكون الهلاك بازاء ارتكاب نفس الشبهات لانها مستحبة والهلاك
من حيث لا يعلم فلا يكون قوله ص من اخذ بالشبهات ارتكب المحرمات باقيا على ظاهره اذ يلزم
ان يكون الشبهة حراما ايضا بل انما الهلاك وكونها من حيث يعلم الا ان يقال ان الشبهات جمع محلى
باللام يفيد العموم فمن ارتكب اي شبهة عرضت لا محالة ارتكب الحرام المتعدد اذ يبعد غاية
البعد ان يتفق كون جميع ما ارتكبه حلالا واقعا واما كون المحرمات ليس على عمومه ثم عند الجميع
واما كون المراد من الشبهات العموم المذكور فلانه اذا تعذر الحقيقة فاقرب المجازات يتعين مضافا
الى القرينة من لفظ ارتكب المحرمات لكن هذا القسم لا ينفع المجتهدين لانهم لا يقولون بالحرمة بل
يقولون بالكراهة والاظهر ان المراد بيان انه يقع في المحرمات كما وقع التصريح بذلك في اخبارهم
واخبارهم يفسر بعضهم بعضا مع ان الخبر وقع بعنوان الوعظ والارشاد والمتعارف في العرف
الاتيان بالمطلق المحتمل بالالفاظ الدال على الوقوع مثل انهم يقولون لا تذهب في البرية منفردا
فياكلك السبع او يسلبك السارق وغير ذلك كان المتعارف في الاخبار ايضا كذلك مع ان
هذا الخبر وارد فيما يتعارض فيه نصان وستعرف عدم وجوب التوقف فيه وفي مطلق الشبهة معين
ان المراد ان ارتكاب الشبهات ربما يؤدي الى ارتكاب المحرمات المعلومة عند المرتكب ولا يعلم
انه حرام وان كان لو لم يلتبس عليه نفسه كان يعلم انه حرام فان نفسه بشقاوته يخفى عليه انه
كما ورد ان الربا حرام اخفى من دبيب النملة وورد انه شرك خفي وامثال ذلك وان المراد
من الهلاك غير العقوبة بل اثار الحرام الواقعي المترتبة عليه التي لا ينفك عنه او لا يكاد ينفك

عنه والله يعلم

عنه والله يعلم انه يدل على كون الحكم ثلثة وهذا موافق لمذهب المجتهدين من انه حلال
بين وحرام بين وشبهة مكروهة واما الحكم عند الاخباريين فازيد من الثلاثة ان قالوا بان مثل
مال الغاصب والسارق شبهة وكذا كون امراة اختا من الرضاعة شبهة وغير ذلك مما ورد
التنزه والاجتناب عنه والاحتياط فيه من الشرع وان لم يقولوا بذلك وقالوا بانه حلال بين
كما صرح بعضهم به فنقول انه كيف يكون هذا حلالا بينا ومالا نص فيه من جميع ما خلق لنا يكون
واجب الاجتناب او حراما وهذا عجيب انه شامل للشبهة في الموضوع وما احتمل
الوجوب وغير الحرمة من الاحكام فما يقولون فيها فهو الجواب للمجتهدين ايضا من دون تفاوت
كما اثبتناه في رسالة في اصل البراءة ان كون مالا نص فيه شبهة اول الكلام فان الادلة
السابقة واحد منها يكفي لخروجه عن الشبهة فضلا عن الاجتماع وبما التواتر والاجماع
ان الظاهر من اخبار اخر ان الشبهات مما يعاتب على ارتكابها منها ما رواه علي بن محمد الخزاز في الكفاية
في النصوص مسندا الى الحسن انه قال في جملة حديث له ان في حلال الدنيا حسابا وفي
حرامها عقابا وفي الشبهات عتابا فانزل الدنيا بمنزلة الميتة ان كان حلالا كنت قد زهدت
فيها وان كان حراما لم تكن قد اخذت من الميتة وان كان العتاب فان العتاب غير يسير
انه لا ينافي دعوى المجتهدين فضلا من ان يغلب عليها انه ورد نصوص
كثيرة في ان الشبهة في موضوع الحكم شبهة البتة وان الاحوط الاجتناب عنها مهما امكن سيما في الفروج
بل ورد في صحيحة عبد الرحمن التصريح بان الجهل بنفس الحكم اعذر من الجهل بموضوع الحكم وتمام
الكلام في رسالتنا اعلم ان جماعة من المجتهدين فرقوا في شبهة موضوع الحكم بين المحصور وغير
المحصور وحكموا بالمنع في الاول بناء على ان الحكم بحلية المجموع يستلزم الحكم بحلية ما هو حرام علينا
قطعا وطهارة ما هو نجس جزما كالانائين المشتبهين والثوبين كذلك والدرهمين الذين
احدهما غصب جزما وغير ذلك وان حكمنا ان احدهما بعينه او حرام بعينه فهو ترجيح من

من غير مرجح شرعي والنصوص وردت في الاناثين ونظائرهما كما قالوا والفرق بين المحصور وغير المحصور
ان المحصور ينافي التنزه عن الكل بحيث لا يلزم الحرج المنفي وغيره بخلافه في ذلك لان الحرمة او النجاسة
تكليفان يجب امتثالهما بحيث يمكن الامتثال بترك المحتملات من باب مقدمة الواجب ويكون مكلفا
به وحيث لا يمكن لعدم تأتي ترك الجميع وعدم الترجيح الشرعي لا يكون مكلفا به ارتكاب ايضا المحصور
جميع محتملاته يتحقق عادة فيتحقق اليقين باستعمال الحرام او النجس واما غير المحصور فلا يتحقق العلم
عادة المكلف الواحد بانه ارتكب الجميع فارتكب الحرام او النجس بيقين ولو كان المكلفين بالجميع
ارتكبوا الجميع لا يضر لان كلا منهم مكلف بحكم نفسه ولم يكن تكليف عليه كما هو الحكم في وجدان المني
في الثوب المشترك لعدم علم كل واحد منهما بتكليف دفع به فخفف في ثوب شخص واحد او ثوبين مطلقا
يكون احدهما نجسا والمكلف عالم بذلك فان علمه بذلك تكليف بنفسه من النجس اليقيني ولا يمكن
الا بالتنزه عنهما جميعا والقسم يظهر من الاخبار ان النجاسة مثلا لا يجب من اول الامر التفحص عنها فانها
هل بلغت ثوبه مثلا ام لا بل ولا يجب ذلك عند امارة محتملة القسم بل لو علم بها لم يجب الاتفاق
متنزه عنها والا فلا وفي غير المحصور لا يحصل العلم غالبا بان النجاسة وقعت فيهما يجب
يكون نسبتها الى الكل على السوية بحيث يصير الكل مقدمة للترك حين الخطاب فتم مع ان وجوب
الاجتناب عن غير المحصور يجمع عليه بين الكل ولا ريب فيه وديدن المسلمين في الاعصار والامصار
كان على ذلك وقد حققناه في مواضع اخر وكثيرا ما يعاضده اصالة الصحة في تصرفات المسلمين و
بالجملة ادلة اصل البراءة شاملة لما هو مثل وجدان المني المذكور لعدم العلم بالتكليف اصلا و
للشبهة في غير المحصور وغيرها لعدم العلم في كل واحد واحد منها واما العلم بالكل الاجمالي فيهما
فلا يجدي ما دام ذلك الامر بحيث يجمعها او يخرج جميع الافراد الغير المحصور ضمنا او يدخلهما في الحرام والنجس
بان يتعلق العلم بالتكليف بكل واحد واحد حاصل من حيث كونه مقدمة الواجب لما ذكرنا
من لزوم تكليف ما لا يطاق او الحرج مع ان الخاص لا بد ان يكون اقوى من العام حتى يغلب عليه

دفخصصه على ان الشاذ

دفخصصه على ان الشاذ لا اقل منه اجماعا كما عرفت وهو فيما نحن فيه عمل الاصل ولم ينقل
بانه ليس كذلك واما الشبهة في المحصور فعنده هو كما ليس بداخل فيما لا يعلم حتى يشمله ادلة الاصل
لان حرمة احدهما او نجاسته يقينية فيجب امتثالهما قطعا لعموم اطيعوا الله وغيره والامتثال
ممكن وخال من الحرج ولا يتاتي الا بترك الجميع فاحدهما حرام او نجس والثاني يجب اجتنابه
من باب المقدمة فلا منافاة لان الواجب كلها كليات والامتثال يتحقق بافرادها وان كان الخصوصية لا
مدخل لها في الوجوب لكن لا بد من ارتكابها لكونها شرطا للوجوب وهذا كما ان من يعلم ان عليه
فائتة ولا يدري انها الصبح او الظهر او انها ايها من الخمس فان الواجب الاتيان بالكل تحصيل
الامتثال اقول هذه فائدة وجيهة الا انه ورد في الذي فيه الحلال والحرام انه حلال حتى يعرف
الحرام بعينه وفي الصحيح عن ابي عبيدة عن الباقر عليه السلام جواز الشراء من العامل الذي يعلم
انه يأخذ اكثر من الحق حتى يعرف الحرام بعينه وفي الصحيح عن احدهما عليه السلام عن شراء الخيانة والسرقة
قال لا الا ان يكون قد اختلط معه غيره واما السرقة بعينها فلا وفي الموثق عن اسحق بن عمار جواز
الاشتراء من العامل الذي يظلم ما لم يعلم انه ظلم فيه احدا الى غير ذلك وورد في المال المختلط
اخراج الخمس وحلية الباقي والظاهر من الفقهاء الحلية بلا شبهة بل الظاهر منهم حلية جميع ما ورد
في الاحاديث المذكورة وامثالها وتفصيل الامور في الفقه والاولى التجنب عن الشبهات مهما امكن
وارتكاب الاحتياط في الفتاوى وعدم الاتكال على اصل البراءة مهما امكن لان ما ورد في الاحتياط
يكون في غاية الكثرة والشدة وموافقة المسلك النجاة سيما في زمان الحيرة وخصوصا بعد ملاحظة
وهن العمومات وشمولها لما يقع فيه الاحتياط وان كان الاتكال على اصل البراءة لا مانع منه اصلا
لكن في مثل ورود الرواية بين كونها بفتاء ودفعة او اختلاف امثال ذلك يجب الاجتناب
البتة وكذا في المكاسب مثل كون احد الاناثين فيه السم المهلك مع ماء لم يعرف بعينه
وامثال ذلك والله الهادي لسبيل النجاة واما ما ورد فيه نصان متعارضان فالظاهر فيه التخيير

لكنه ماورد فيه من الاخبار الدالة عليه وموافقتها للاصل وقوة دلالتها واما مادل على التوقف
فيحتمل الحمل على الاستحباب او صورة امكان الرجوع الى الامام ع او في حقوق الناس على
حسب ما استقر مع عدم معارضته لما دل على التخيير لما ذكر لكن الاحتياط فيه كما ذكر وان كان
المفسدة
محتملة الوجوب وعدم الحرمة اما لعدم احتمالها فقيل بان الاحوط فيه الترك لما ذكر وله ولان دفع
المفسدة
اهم من جلب المنفعة وفيه ما فيه لكن الفقهاء في الصلوة الذهبية يقدمون جانب الوجوب والفعل
ولعله لنهاية شدة وجوبها وكونها اوجب الواجبات بعد اصول الدين ثم اعلم انه ذكر لصحة
التمسك باصل البراءة شروط ان لا يكون مثبتا للتكليف من جهة اخرى وقد مر وجهه
ان لا يكون في مقام الاضرار بمسلم او من في حكمه لان عموم نفي الضرر والاضرار
الذي هو ثابت عقلا وشرعا يمنعه بل لابد من الحكم بالتدارك او فعل الضرر
ان لا يكون المتمسك فيه جزء عبادة مركبة لانها توقيفية فان ورد النص بالاجزاء فلا يمكن
التمسك في النفي بالاصل والا فلا يمكن ايضا لان اشتغال الذمة بها يقيني فلا يرتفع بمجرد الاحتمال
ولان الاصل عدم كونه عبادة الا ان يقال لم يثبت اشتغالها بازيد من القدر اليقيني الذي ثبت
من اجماع او غيره وفيه ان التكليف اذا وقع بالاتيان بمجمل فان لم يمكن الاتيان به
فلا يكون تكليف به بل لابد من البيان وان امكن الاتيان به بارتكاب عدة من الاجزاء مما
شرعا فلا مانع من التكليف ح فالمقتضي موجود والمانع مفقود نعم لو وقع الاشكال في ان
المقدمة مانعة ومبطلة ام لا فيكون من قبيل الاولة وتمام الكلام قد ذكرنا في الفائدة الثالثة
انتهى كلام المحقق البهبهاني ره ثم وقال شيخنا المحقق صاحب قوانين الحكمة طاب ثراه فيها
اقول قال المحقق ره في المعارج العمل بالاحتياط غير لازم وصار اخرون الى وجوبه وفصل
اخرون مع اشتغال الذمة يكون العمل بالاحتياط واجبا ومع عدمه لا يجب مثال ذلك اذا
الولوغ
وقع الكلب في الاناء فقد نجس واختلفوا هل يطهر بغسله واحدة ام لا بد من سبع وفيما عدا

لا يظهر فيه ام لابد

اشتغال ذمتنا بما هو صلوة في نفس الامر خاصة فان الالفاظ وان كانت اسامي لما هي من
النفس الامرية ولكن التكليف لم يثبت الا بما امكننا معرفته لعدم توجه الخطاب الشفاهي الينا
حتى نتبع ظاهر اللفظ بعد تسليم ظهوره فيه وعدم ثبوت الاشتراك الذي يجب الاجماع الا بما امكننا
معرفته على انه لولا استحالة التكليف بالمحال في مجتهد او دفع العسر والحرج المنفي في اكثرها
مع انا قد اشرنا في مباحث الاجتهاد الى ان طريقة مكالمة الشارع هو طريق العرف فانهم يكتفون بظاهر
افهام المكلفين فلا يجب على الشارع ان يتفحص من المخاطب انه هل فهم المراد او فهم النفس
الامري او شيئا اخر فانه مما لا يمكن غالبا بل يؤدي الى التامل اذا عاد الكلام في تفهيمه انفسه وربما
يكون فيه ذلك المحذور مع انهم كثيرا ما اراد من المخاطبين غفلتهم وشانهم فيما هو مراده
فقالوا ابن تذهبون الى فهمت كذا وهو فهم كذا ومع ذلك فيكتفون بمجرد ظهور فهم المراد
والظن به انهم فلم يعلم من الخطابات المتوجهة الى المشافهين الا تكليفهم بما يتبينون لهم واعلامهم
انه هو الصلوة مثل قوله صلوا كما رايتموني اصلي وامكنهم معرفة انه هو الصلوة ولم يظهر ان الخطابات
المتوجهة اليهم كان خطابا بما في نفس الامر مع عدم علم المخاطبين بما في نفس الامر حتى يقال
انهم مشتركون معهم في ذلك للاجماع على الاشتراك ولا ريب ان الظن الاجتهادي فيما لم يعلم مدخليته
في العبادة يحصل في جانب العدم لاصل العدم واصل البراءة وعدم العلم بغيره الا الظن به
فاذا رايت الادلة متعارضة في وجوب السورة في الصلوة ولم يحصل المرجح فالظن الاجتهادي
يفيد التخيير عقلا ونقلا ولم يثبت علينا في تحصيل ماهية الصلوة والمعرفة بها الا متابعة الظن
الاجتهادي وهو في عدم الوجوب ثم فاما فيما لم يتعارض فيه نصان لعدم بلوغ نص فيه البتة كما
شك في مدخلية شيء في العبادات وعدمها مثل بعض الحركات والافعال القليلة التي لم يعلم
اشتراط عدمها في الصلوة وشك في مدخلية تركها فيها فنقول انه الاصل عدم مدخلية ذلك
في العبادة والاصل براءة الذمة عن التكليف به فيها اذ لم يثبت من ادلة وجوب الصلوة الا هذا

المقدار من الاجزاء

المقدار من الاجزاء والشرائط فان تكليفنا ليس الا تحصيل الظن بتلك الظنون الماهية ولم يثبت اشتغال
ذمتنا بتحصيل ازيد من ذلك والقول بعدم جواز العمل بالظن الاجتهادي ووجوب الاحتياط في
اول الامر كلام سخيف وخيال ركيك لا يذهب اليه الا الافهام المستقيمة كما حققناه سابقا
في مباحث الاجتهاد وكلامنا في هذا المقام بعد الفراغ من ان الظن الاجتهادي حجة وانما الكلام في
وجوب الاحتياط وعدمه فيما لم يحصل ظن من جهة الادلة لعدم الجهل مع ان الاصل تحصيل اليقين
في الصلوة من جهة قراءة السورة لا يجدي في صيرورة الصلوة هو الصلوة النفس الامري لاشتمال الصلوة
على مسائل لا تحصى لا يمكن تحصيل القطع في جميعها كما اشرنا اليه غير مرة وما بعضه قطعي فليس جميعه
بقطعي فالقول بان اشتغال الذمة بماهية العبادات يوجب وجوب الاحتياط في اجزائها المشكوكة
من غير نص ضعيف جدا نعم اشكال فيه من جهة تعارض النصوص بخصوص القول باشتغال الذمة
يقينا يوجب تحصيل القطع بالبراءة فيما لو شك في حصول الماهية الثابتة بالدليل المفروغ
عنها في الخارج بسبب الشك في حصول بعض اجزائها وهو معنى الاستصحاب ومعنى قولهم لا
ينقض اليقين بالشك ابدا وهذا مثل ما لو شك في فعل الصلوة مع بقاء الوقت او في بعض
اجزائها ما لم يدخل في اخر الى غير ذلك كالاحصى ولما ما ذكره المحقق من مثال الى اخره فالمقصد
يعني ان الذمة مشغولة بوجوب تطهير الاناء ولا يحصل اليقين به الا بالسبع وفيه انه لم يثبت
اشتغال الذمة بالتطهير الا باحد الامرين او باقلهما لانه هو المتيقن الثبوت والمجمع على
ثبوته وان لم يكن مجمعا على مطهريته فالتكليف بالتطهير تكليف مغاير لوجوب الاجتناب
من الاناء وهذا التكليف اختلف فيه الامارات فاذا لم يرجح احدهما على الاخر فيقتضي تعارض
الادلة التخيير وهو مقتضى اصل البراءة واما استصحاب وجوب الاجتناب فهو ايضا يعارضه
استصحاب يمكن ان يكون مؤيدا لاحد الامارتين وهو امارة السبع وهذا ليس معنى استصحاب
شغل الذمة بالتطهير المقتضي لايجاب السبع فان التطهير تكليف جديد ورد فيه امارتان

مسئلتنا وحكم التعارض بينهما التخيير وجواز اختيار الاطلاع في تقوية الاصل براءة الذمة من جهة
التطهير الا بما تيقن اشتغالها به وهو الغسل مرة ولا شك في نفي الاصل وان كان استصحاب النجاسة
يؤيد العمل بالسبع وهذا هو مراد المحقق لان اشتغال الذمة بوجوب الاجتناب عنه هو معنى النجاسة
فيقتضي ان يكون المطهر هو السبع لا غير فانه لا يقتضي الوجوب حصول ما يرفع النجاسة في نفس
الامر فلما امكن تحصيل العلم بالواقع بالظن الاجتهادي فيقتضي الظن الاجتهادي هو الاكتفاء
بالواحد كما اقتضاه التخيير بعد ما فات بين العمل على مقتضى استصحاب النجاسة والعمل على كون
الواقع هو العدد الواحد لان الظن الاجتهادي يقوم مقام العلم واليقين الرافع لليقين
فنقول ان الاستصحاب وقولهم لا ننقض اليقين الا باليقين يقتضي ان النجاسة في الاثار المذكورة
ثابتة حتى حصل في الخارج ما ثبت رافعيته له في نفس الامر لا انها ثابتة حتى يثبت رافعها
هو ثابت في نفس الامر سلمنا لكن نقول قد ثبت رافعية ما هو ثابت في نفس الامر سلمنا
لكن نقول قد ثبت رافعيته بالامارة الشرعية وهو التخيير بين الامارتين المقتضي للاكتفاء
بالاقل وبسبب اختلاف الاستصحاب في الموارد من جهة المطابقة لاصل البراءة وعدمها ربما
يتوهم ان الاستصحاب قد يصير متمسكا لاثبات حكم شرعي كما يقال ان استصحاب الطهارة يدل
على ان الذي ليس بناقض ما ثبت بالاستصحاب هذا الحكم اعني عدم الناقضية لهذا الموضوع يعني
الذي اوجب السبع وهذا غفلة اذ المقتضي حكم بعدم الناقضية هو اصل البراءة والتخيير
بين الامارتين فان الامارتين في المذي قد تعارضتا في انه ناقض الوضوء ام لا واصالة البراءة
وعدم ثبوت التكليف بالطهارة الجديدة وعدم ترجيح احد الامارتين على الاخرى هو المقتضي
للتخيير وثبت هذا الحكم والمتوهم قد توهم ان المثبت له هو استصحاب الطهارة وهو كما ترى فانه
انما يثبت بقاء الطهارة لو لم يثبت رافعية الواقعي فاذا فرضنا موضع هذا المثال ان الوضوء
التجديدي اذا ظهر سبق تيقنه بالحدث فهل يكون رافعا للحدث ام لا وتعارض الامارتان



فيه فمقتضى التخيير والاصل هو كونه رافعا وان كان مقتضى استصحاب الحدث هو العدم فيهما الحق فيه نقول
ان استصحاب النجاسة وان كان يقتضي عدم الطهارة الا بالسبع ولكن استصحاب براءة الذمة عن التكليف
بالسبع وتكافؤ الامارتين الموجب للتخيير اثبت الاكتفاء بالاقل ولعله الى ما ذكرنا ينظر كلام العضدي
كما فسره التفتازاني في مبحث الاستصحاب واكثر الحنفية على بطلانه فلا يثبت به حكم شرعي قال التفتازاني
كانه يشير الى ان خلاف الحنفية في اثبات الحكم الشرعي دون النفي الاصلي وهذا ما يقول ان انه حجة في
الدفع لا في الاثبات حتى ان حيوة المفقود بالاستصحاب يصلح حجة لبقاء ملكه لا لاثبات الملك له
في مال مورثه اقول والوجه في ذلك ان اصالة عدم انتقال الملك المفقود ينافي ما يقتضيه
استصحاب البقاء فيحتاج في اثبات الانتقال الى المفقود الى دليل آخر فحاصل مراد المحقق انه لا يمكن التمسك
في اثبات السبع باشتغال الذمة بالمطهر لانه لم يثبت الا بالاحد الامرين او باحدهما خاصة نعم يمكن ان يقول
بان هو وافق الترجيح السبع من جهة الاستصحاب ولكن خير بان الاصل والاستصحاب متعارضان والدليل
وهو التخيير بين الامارتين موجود ومقتضاه الاكتفاء بالاقل وان شئت قل هناك تعارض اصلان ولا
مرجح لاحدهما او الترجيح للناقض فعلم بما حققناه انه لا نزاع في وجوب الاحتياط اذا ثبت اشتغال الذمة
والنزاع هو في موضع الاشتغال وعدم الاشتغال فالنزاع لفظي فنعم هنا كلام آخر وهو ما ذكره المحقق الخوانساري
في شرح الدروس بعد ما اختار هو ايضا ما اخترناه من جواز التمسك بالاصل في العدم وجوب الاحتياط
في ماهية العبادات انتهى ما فيه مسئلة استعمال الماء المشتبه بالنجس في دعوى الحجة على عدم جواز
التوضي به بان اشتغال الذمة متيقن ولا يرتفع بالصلوة معه لان اليقين بوجوب الصلوة يقتضي اليقين
بالاتيان بالجواز لتمام شرائطها التي ثبت بالدليل وقد علمت انه لم يثبت بالدليل سوى اشتراطها بالطهارة
بالماء وبعدم التطهر بالماء النجس المتيقن والمظنون على وجه وهذا ليس منها سلمنا
ثبوت اشتراطها بالماء الطاهر لكن نقول انه ظاهر بالوجه الذي قررناه نعم لو حصل تيقن بالتكليف
بامر ولم يظهر معنى ذلك الامر بل يكون مترددا بين امور فلا يبعد ترجيح القول بوجوب تلك الامور

جميعًا لتحصيل اليقين بالبراءة وكذا الوقت لان الامر الفعلي مشروطة بكيفية لم يعلم او يظن المراد من كذا فعلى
هذا القسم الظاهر وجوب الاتيان بكل ما يمكن ان يكون كذا حتى يحصل اليقين او الظن بحصول المراد انتهى
ما اوردناه ويرجع بعيدهم وجوب الاحتياط في اجزاء العبادة وشرايطها في مواضع كثيرة اخترناها ويمكن ان
يكون مراده ره بما استثناه بقوله نعم اخرج مثل الامر بقضاء الفوائت المنسية المرددة بين الخمس و
مثل اشتراط صحة الصلاة بعدم التكفير المختلف في تفسيره بانه وضع الكف اليمنى على اليسرى او با
لعكس او غير ذلك مثل ما شتبه عليه الامر وجوب القصر في الصلاة او الاتمام او الظهر والجمعة
ونحو ذلك وان كان مقتضى النظر الجليل هو ما ذكره ره ولكن دقيق النظر يقتضي خلاف ذلك فان التكليف
بالامر المجمل المحتمل لافراد متعددة بارادة فرد معين عند الشارع مجهول عند المخاطب مستلزم لتاخير
البيان عن وقت الحاجة الذي اتفق اهل العدل على استحالته وكلما يدعى كونه من هذا القبيل
يمكن منعه اذ غاية ما يسلم في القصر والاتمام والظهر والجمعة وامثالها ان الاجماع وقع ان من ترك الامرين
بان لا يفعل شيئا منهما يستحق العقاب لا ان من ترك احدهما المعين عند الشارع المبهم عندنا بان
ترك فعلهما مجتمعين يستحق العقاب ونظير ذلك مطلق التكاليف الشرعية سيما في زماننا هذا على
مذهب اهل الحق من التخطئة فان التحقيق ان الذي يثبت علينا بالدليل هو تحصيل ما يمكننا تحصيله
من الادلة الظنية لا تحصيل الحكم النفس الامري في كل واقعة ولذلك لم نقل بوجوب الاحتياط
وترك العمل بالظن الاجتهادي في اول الامر فقيم نعم لو فرض حصول الاجماع او ورود النص على وجوب
شيء معين عند الله مردد عندنا بين امور من دون اشتراط بالعلم به المستلزم ذلك الفرض لاسقاط
قصد التعيين في الطاعة لتم ذلك ولكن لا يحسن حينئذ قوله فلا يبعد القول بالوجوب بل الاقرب
من القول باليقين ويجزم بالوجوب ولكن من اين هذا الفرض واني يمكن اثباته وحكاية التكليف
بثلث صلوات فيمن فاتته احدى الخمس انما هي بالنص والدليل الخاص لا لانه مكلف بالاتيان بذلك
المجهول ولا يتم الا بالمجموع ولذلك اقتصر المشهور على الثلث دون الخمس كما ذهب اليه بعضهم فان

الاول هو ورود النص

الاول هو ورود النص ولو كان ذلك من جهة امتثال التكليف المجهول من باب المقدمة التي هي احتياطا
لزوم الخمس حصول ما سعى مدخلية وجوب الجهر والاخفات وبالجملة لو لم يكن النص لم نقل بوجوب
قضاء المنسية سيما على المختار من كون القضاء بالفرض الجديد وعموم الاوامر الدالة على وجوب
قضاء ما فات لا يشمل المجهول لما ذكرنا من استحالته ولانه من خلاف ظاهر تلك الاوامر فان
ظاهرها صورة العلم فمدخليتها لو قلنا بالوجوب لعلمنا انه لم يثبت الا العقاب على ترك جميع
المحتملات لا على ترك الغاية النفس الامري حتى يلزم الاتيان بالجميع كما اشرنا فان قلت نعم
جماله المامور به بوجوب امتثال الطلب ولكن تاخير البيان عن وقت الحاجة دليل على
ارادة فعل كلما انه مانع من الدم بقضاء المنسية جميعا لتمام وتاخير البيان فيكشف ذلك عن
ارادة كلها اليقين المحدود وذلك نظير من جهل المقر والمحلى مثل قوله ثم احل الله البيع على
العموم على القول باشتراكه بين العهد والجنس والاستغراق فيجب ان يحمل الامر بقضاء الفائت على
كل الخمس وكذلك النهي عن التكفير على كل محتملاته قلت هو ان هذا ليس اثباتا بالاحتياط
والزاما للاجزاء المتعددة لاجل تحصيل المكلف به كما هو المطلوب بل هو اثبات لارادة العموم
وهو يخرج انتهى كلامه اعلى الله مقامه فتم وما نحن فيه بعينه يظهر لك حال ما يحتمل الجزئية فقط
واما الاحتمال الثاني وهو العمل بالظن بانه باقي بعد الفحص بكل ما يحتمل عنده احتمالا راجحا
انه مما اوجبه الشارع عليه ويكفي نفسه بعد الفحص عن كل ما يحتمل عنده احتمالا راجحا
ما حرمه الله عليه من الحق المتبع لانه اذا لم يجز التمسك بالاصل المخالفة للاجماع بل الفرض
لا يجب الاحتياط اما مطلقا او فيما يكون مستندا او مستقرا او مستلزم ترك الاحتياط او ترك
الواجب او فعل الحرام فينحصر التكليف عندنا وعرفنا وعادة في العمل بالظن الا دابع كان
قلت من الجائز ان يكون الشارع قد نصب امارات وعلامات اذا وجب التمسك بها
اذا انسد باب العلم بالتكليف ولو كان الظن على خلاف ما يستفاد من تلك الامارات

غير
وما اقررنا نظير حال

تلك لا يعقل ذلك الاحتمال مع ذلك الفرض وهو ان المكلف يعلم انه قد اوجب عليه الشارع افعالا
لا يعلمها بعينها وحرم عليه ايضا افعالا لا يعلمها بعينها وبعد انسداد باب العلم بتلك
الافعال لا يعقل ان ينصب الشارع امارات ويوجب التمسك بها الا ان تكون بانها تودي
الى الواقع ونفس الامر اي التكليف الواقعي والنفس الامري الذي كان المكلف جاهلا به كما
فرضنا وهو ينافي فرض انسداد باب العلم وفرض انه يجب التمسك بها ولو كان الظن على
خلاف ما يستفاد منها كما في شهادة العدلين والحاصل ان القائلين بالتمسك بالاسباب الشرعية لا
يقولون انها توصل الى التكاليف الواقعية الاولية بل انما يقولون ان التكليف الثانوي انما
هو التمسك بمقتضى تلك الاسباب فتامل ومما قررنا يظهر ان العامي وهو من لم يبلغ مرتبة الاجتهاد
ليس قول المجتهد بالنسبة الى الامارات الشرعية وهو مكلف بالاخذ به تعبدا فان قلت
الاجماع واقع عليه قلت لا نم تحقق الاجماع في الاخذ بقول المجتهد تعبدا حتى فيما كان الظن
الاقوى على خلافه وعلماؤنا نقلوا انا بالنسبة الى غير العاقل فتم واما مذهب غيرنا انه اذا لم
يتمكن المكلف من الاجتهاد يجب عليه التقليد ولا باس بايراد كلام المعاصر في الثمانية في
جوز جواز تقليد العامي للمجتهد في هذا الموضع فانه لا يخلو عن فائدة ذكره المطلب الثالث
في المستفتي وشرائط الاستفتاء وتحقيقه مباحث   في العامي اتفق المحققون على انه يجوز
للعامي تقليد المجتهدين في فروع الشرع وكذا لمن ليس بمجتهد وان كان محصلا لبعض العلوم المعتبرة
في الاجتهاد بل يجب عليه ذلك والاخذ بقول المفتي ونقل عن بعض معتزلة بغداد لا يجوز ذلك
الا بعد ان يتبين له صحة اجتهاده بدليله ونقل عن ابي علي الجبائي يجوز ذلك في مسائل الاجتهاد
دون غيرها كالعبادات الخمس لنا وجوه   قوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون امر
بالسؤال وهو عام لكل من لا يعلم وهو عام التقسيم وفيه نظر اما اولا فلانه لا يتم من العموم اذ ليست الصيغة
من صيغ العموم واما ثانيا فلورود حسب السياق الرجال فيصرف عليه   الاجماع فانه لم يزل

العامة في زمن

العامة في زمن الصحابة والتابعين قبل حدوث المخالفين يرجعون في الاحكام الى فتوى المجتهدين
ويستفتونهم في الاحكام الشرعية والعلماء يبادرون الى الاجوبة من غير اشارة الى ذكر دليل
ولا ينهونهم عن ذلك فكان اجماعا   العاشر اذا حدثت به حادثة كانت متعبدا بشيء
للاجماع وليس مجانا بل لا بد من طريق وليس هو البحث والنظر في الدليل المثبت للحكم لاقتضاء ذلك
الى تعطيل المعاش والاشتغال بالفكر في فروع المسائل عن مصالح العباد وهو يستلزم خراب الدنيا
وفساد الحرث والنسل وذلك من اعظم الحرج المنفي بقوله تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج وقوله
لا ضرر ولا ضرار في الاسلام ولا يكفي التمسك بالبراءة الاصلية اجماعا   لو لزم الاشتغال
حال كمال عقله لوجهين   ان الصحابة لم يلزموا اناسا بطلب العلم ولم يطلب رتبة
الاجتهاد في اول بلوغه كمال عقله   يمنعه ذلك من الاشتغال بامور الدنيا كما بينا ولا
حال حدوث الواقعة ولا اوجب عليه الكتاب صفة المجتهد من عنده للحادثة وهو غير
مقدور ولا في كلما تعرض من جواز التقليد لا يتوقفون بالاجماع ولا بالخبر الى احد ولا يجوز التمسك
بالظواهر المحكمة وحينئذ يسهل الامر عليهم فانهم قالوا ثبت ان الاصل عصمة في الذات الاباحة
وفي المضار التحريم فان ورد في بعض الحوادث نص قاطع في متنه ودلالته فيقتضي تزيد ذلك
عملنا به ولا اوجب البقاء عليه فالعامي اذا حدثت به نازلة وبه ملتي من الزكاة عن حكم العقل
به وان كان في غاية البلادة بنبه المفتي على حكم العقل وكان طلب المعاش غير مانع من الاشتغال
في مسائل الاصول كذا لا يمنع من هذا القدر اليسير لان وجد نص قاطع المتن والدلالة نبه
بادنى اشارة من قول المفتي وان لم يوجد نبهه على حكم الاصل ثم المنع من التقليد ضعيف عند
الموجبين للعمل بالقياس ومجوزي احد امارتين بينهما قيد صعوبة ولو منع المعاش من ذلك لكان
منعه من وجوب النظر في مسائل الاصول اولى لما بينهما من الصعوبة والافتقار الى الكد الشديد
ونعلم ان الصحابة كانوا لا يوجبون على من لم يتعلم علم الكلام في اول زمان بلوغه لانا نقول في مسائل

الاصول معرفة ادلة التوحيد والنبوة اجمالا لا تفصيلا وهو سهل تحصيله بادنى تامل بخلاف فروع الشرع
المتفرقة في العلوم كثيرة وبحث شديد واعلم ان هذا الفرق انما يحصل الفرق بين صاحب الجهل والتقصير
وهو باطل لان الدليل المركب من مقدمات عشر مثلا لو حصلت مقدمة منها للمستدل بالنظر حصل
العلم من غير زيادة لان العشر مستقلة بالانتاج فيستحيل ان يكون لاخرى فيها تاثير فيه وان لم يحصل
العلم بانتفائها بل يحصل بعضها بالنظر او بالدليل والبعض بالتقليد كانت النتيجة مستندة
الى التقليد والتمسك بالدليل لا يحيل الزيادة ولا النقصان كما يقال صاحب الجهل بكيفية الاستدلال
على ثبوت الصانع بالحوادث المتجددة وهو بطلان هذه الحوادث لابد لها من مؤثر وهو معلوم للعوام
وذلك المؤثر مختار وهو غير معلوم لهم فانهم ما لم يثبت انه ليس بموجب لم يجب اسناده الى
المختار فقطع العامي بانه مختار من دون المستند لا علم له يكون تقليدا في هذه المقدمة وفي النتيجة
واذا شاهد فعلا خارقا للعادة صدر عن بشر واستدل به على نبوة من عجز ان يبرهن على انه من فعله
ثم دون خاصية نفس الرسول او خاصية دواء او فعل جني او ملك وعلى انه قصد فعله لغرض
التصديق لا غير كان مقلدا في المقدمات بعضها فكذا في النتيجة فبطل فرقهم بين صاحب الجهل و
التقصير ثم بين ان الاعتراض على التفصيل يسهل وهو مكابرة او انه يجري التقليد فيها
فينتفي الفرق بينهما احتج المانعون بوجوه قوله تعالى وان تقولوا على الله ما لا تعلمون والتقليد
غير مفيد للعلوم فكان منهيا عنه انه ذم المقلدين في قوله تعالى انا وجدنا
اباءنا على امة وانا على اثارهم مقتدون فلا يكون جائزا لقبح الذم على الجائز قوله صلعم طلب
العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة خرج بعض العلوم عنه بالاجماع فبقي العلم بفروع الشريعة
داخلا فيه الثاني لو جاز التقليد لافضى الى بطلانه لانه يقتضي جواز تقليد من يمنع
من التقليد باطلا قوله صلعم اجتهدوا فكل ميسر لما خلق له امر بالاجتهاد وهذا
التقليد ارتكاب لما لا يؤمن معه الخطا والغرر فيكون منهيا عنه بيان ذلك

انه لا يخلو من فسق من قلده وكذبه وغلطه في اجتهاده فيلزم امر العامي باتباع الخطا والكذب
والفسق وهو غير جائز من الشارع الحكيم ايجاب التقليد في الاصول الشرعية جائز في مسائل
الاصول الثاني بحكم ما تقدم منه بيان الشرط بيان المقتضي لجواز التقليد هناك ليس حصول
امارة يجب ظن صدق المفتي والعمل بالظن واجب وهذا المقتضي ثابت هنا فيثبت الاكتفاء
بالفتوى في الاصول والجواب عن الاول النقض بالظنية التي يجب العمل بها كالامور الدنيوية
وقيم المتلفات واروش الجنايات وجزاء الصيد والقياس ان جوزوا العمل بها وينقض بالشهادة
ولا نسلم لزوم ذلك فان النظر والاجتهاد انما يتم بالظن وهو مفقود بالنسبة للعلوم كلها
من سلوك احدهما وليس في الاية دليل على تعيين اتباع احدهما فان الواجب حملها على ما
لا يصح فيه الا بشرط طلب العلم ومن الثاني بالحمل على ذم المقلدين فيما يطلب منه العلم جمعا
بين الادلة وعن الثالث انه منقوض بالاجماع في صورة النزاع فان الناس بين القائلين قائل
بوجوب التقليد وقائل بوجوب النظر والاجتهاد وكلاهما لا يفيدان العلم وعن الخامس بمنع
دلالته على الوجوب ولو دل لدل على الاجتهاد فلا عموم له بالنسبة الى كل مطلوب فلا يلزم دخول
صورة النزاع فيه سلمنا عمومه لكن يحمل على من له اهلية الاجتهاد جمعا بين الادلة وعن السادس
انه منقوض بالاجتهاد فان العامي وان اجتهد فلا يامن من وقوع الخطا فيه بل هو اقرب الى الخطا لعدم
اهليته وعن السابع بما تقدم من الفرق بين ما يطلب فيه الظن واما عموم جواز التقليد في
الاجتهاد وغيرها فلانا لو كلفناه الفصل بين الامرين لكنا قد الزمناه بان يكون من اهل الاجتهاد
لتوقف الفصل عليه فيعود المحذور احتج الجبائي بان ما ليس من مسائل الاجتهاد الحق فيه
واحد فتجويز التقليد فيه يستلزم عدم الامن من التقليد في خلاف الحق بخلاف مسائل الاجتهاد لتصويب
كل مجتهد فيها والجواب بمنع اصابة كل مجتهد سلمنا لكن لا باس في مسائل الاجتهاد من التقصير
في الاجتهاد من المفتي لو تركه ومن الافتاء بغير ما اداه اجتهاده اليه فلا يامن مع ذلك الخطا في

العمل بما يفتيه المفتي فلنا وكذا الامر في صورة التراع انتهى وهولاء المتكرين لوجوب الاجتهاد وعينا
قالوا بان التكليف بعد انسداد باب العلم انما هو الاجتهاد او التقليد وينبغي تقييد ذلك
بما اذا لم يكن للمكلف قوة قريبة للاجتهاد او كان بعد ولم يجب عليه الاجتهاد او يقال
ان لفظة او في كلامهم ليست للتخيير بل انما هي للتقسيم فتم والتقليد يطلق تارة على العمل
بقول الغير من غير حجة ملزمة ذكره العلامه في النهاية قال وذلك كاخذ العامي والمجتهد بقول
من هو مثله وح فالرجوع الى قول النبي صلى الله عليه وسلم والى ما اجمع عليه اهل العصر من المجتهدين ورجوع العامي
الى قول المفتي وعمل القاضي بقول الشاهدين ليس بتقليد لاشتماله على الحجة الملزمة لوجوب قبول
قول النبي صم ووجوب الرجوع الحكم الاجماع بقول المعصوم والايات الدالة عليه ووجوب
قبول قول المفتي والشاهدين للاجماع عليه وقيام الادلة انتهى وتارة على اخذ العامي بقول
المفتي كان بحجة او لا وقد يسمى ذلك تقليدا لعرف الاستعمال والتراع لفظي في العالم بعد ذكر المعنى
الاول هذا بالنظر الى اصل الاستعمال والا فلا ريب في تسمية اخذ المقلد العامي بقول المفتي
تقليدا في العرف وهو كذا انتهى يظهر منها ان استعماله في المعنى الاول على سبيل الحقيقة اللغوية وفي
الثاني على سبيل الحقيقة الاصطلاحية وفيه تامل وفي المعنى الثاني هل يعتبر العمل او لا بل انما
يعتبر فيه الاخذ للعمل ولعل الاظهر الثاني لانه اقرب الى الحقيقة وظاهر الاكثر من شرح المبادي
لعز الاسلام في تعريفه هو قبول الغير في الاحكام الشرعية من غير دليل على خصوصية ذلك
الحكم انتهى وتظهر الثمرة في جواز الرجوع ان قلنا بعدم جواز رجوع المقلد عمن قلده فتم ومراد
هولاء القائلين بان الواجب على المكلف بعد انسداد باب العلم الاجتهاد او التقليد به
المعنى الثاني ويمكن ان يكون بناء هولاء على حجية الظنون الخاصة او حجية ظن المجتهد مط
وكلا القولين ضعيف كما حققناه في موضعه وعليه ويمكن ان يكون الامر بعكس ذلك يعني
يكون بناء القولين على وجوب الاجتهاد او التقليد ولعل الاظهر الثاني فان القول بحجية

الظنون الخاصة

[illegible]

الظنون الخاصة لا ينافي القول بعدم وجوب الاجتهاد الاصطلاحي والتقليد فتم ولا باس ان نتكلم في
وجوب الاجتهاد الاصطلاحي او التقليد اولا فنقول خلاف في الاصل ولم اجد عليه دليلا تسكن
النفس اليه وتطمئن عليه فان تمسك بعضهم بالاجماع ففيه ما لا يخفى ولا ريب ان من لم يقدر
على الاجتهاد والتقليد الاصطلاحيين لا يجب عليه احدهما لانه تكليف بما لا يطاق وهو على العبد
وهو قبيح تعالى الله عنه ومن يقدر على احدهما فان كان يقدر على الاجتهاد دون التقليد لعدم
قدرته على الوصول الى المجتهد فتكليفه انما هو ما يؤدي اليه اجتهاده بلا نفاق وان كان يقدر
على تقليد المجتهد الحي العادل دون المجتهد الاصطلاحي فهو اما ان يكون له الظن الاقوى بما
يخالف فتوى المجتهد الحي العادل ويتفق به الظن الحاصل بسبب استفراغ الوسع بحسب حال الشخص
او ليحصل الظن الاقوى بها فان كان له الظن فتكليفه ح اما العمل بمقتضى ظنه او طرح ذلك
الظن والاخذ بقول المجتهد الحي العادل والثاني يستلزم ترجيح المرجوح وطرح الراجح وهو
قبيح بل محال والاول مقتضى البرهان القاطع فان البرهان العقلي القاطع قائم على انه اذا
انسد باب العلم بالتكليف الواقعي يجب العمل بالراجح وطرح المرجوح فان قلت ذلك
مسلم اذا لم يكن الشارع نصب للتكليف بعد انسداد باب العلم امارة وعلامة وفيما نحن
فيه قد نصب وهو قول المجتهد الحي العادل قلت لا دليل على ان الشارع جعل قول المجتهد الحي
العادل امارة وعلامة للتكليف فان قلت الدليل عليه الاجماع والقران العزيز قوله تعالى
ولولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين فانه لو لم يجز التقليد لم يكن وجه لتخصيص
النفر للتفقه بطائفة وقوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون قلت نمنع الاجماع على
جواز التقليد فيما اذا حصل للمكلف ظن اقوى بالتكليف يخالف فتوى المجتهد الحي
العادل ويؤيده منع ابن زهرة الاجماع على جواز التقليد بالمرة فان قلت قد نقل الاجماع
عليه جماعة ونقل الاجماع المنقول حجة قلت نمنع شمول الاجماعات المنقولة لمحل النزاع

ولو سلمنا الشمول فنمنع حجية الاجماع المنقول مطلقا والقدر المسلم منه انما هو اذا افاد الظن
وهو هنا لا يفيده ولو سلمنا الافادة فلا دليل على حجية ذلك الظن سيما اذا قلنا ان
المسئلة اعني جواز التقليد وعدمه مسئلة اصولية او كلامية دون فقهية كما هو الاظهر فانه
لو كان فقهية يلزم على القول بوجوب الاجتهاد او التقليد ان يقلد الشخص الغير المجتهد في
ذلك المجتهد ولا دليل على صحة ذلك التقليد فلو عمل مع ذلك بقول المجتهد يخرج عن عنوان
المقلد بالمعنى الثاني ويدخل في عنوان المقلد بالمعنى الاول وهو العمل بقول الغير من دون
حجة يلزمه وهو مما منع عنه عقلا وشرعا اما عقلا فواضح واما شرعا فللايات الواردة في
ذم اتباع الاباء والايات المتضمنة لمذمة من يدعي شيئا وليس له على ادعاه برهان وسلطان
وما تضمن من الايات مذمة من يجادل في الله بغير علم ولا هدى ولا كتاب منير مضافا الى
ما حققناه في موضعه وعلمه من ان القول بوجوب التكليف مع سد باب العلم ونصب الامارة
الشرعية التي تكون من قبيل الاسباب الشرعية كالشهادة ضعيف جدا بل باطل قطعا وكذا الاستدلال
بالايتين اما الاية الاولى فان بناء المستدل بها على ان التفقه عبارة عن تحصيل مرتبة الاجتهاد
وبلوغ مقام المجتهد وهو ممنوع ولو سلم فيمكن ان يكون وجه التخصيص بها نقصه ان ترجيح
يلزم المقلد النظم ولو سلم دلالة التخصيص على جواز التقليد فانما يدل على الجواز في
الجملة دون الجواز في حق من حصل له الظن الاقوى بما يخالف فتوى المجتهد كما هو المفروض
واما الاية الثانية فان بناء المستدل بها على ان المراد باهل الذكر المجتهد الاصطلاحي
هو ممنوع كيف وهي تدل بسياقها ان اهل الذكر يعلمون والمجتهد لا يعلم التكليف الواقعي
بل الحاصل له في الغالب انما هو الظن به وقد يكون جزم واشاكا كما اذا تعارض الامارتان فان
غاية الامر انه يظن ان التكليف الواقعي مدلول احدى الامارتين المتعارضتين بل قد يكون
ما يفتي به موهوما عنده لو قلنا بان ظن المجتهد ليس بحجة مطلقا بل الحجة انما هو الظنون المخصوصة

كما هو مذهب الاكثر

كما هو مذهب الاكثر ظاهرا وان حاصل ذلك القول انه لو حصل للمجتهد ظن بالحكم الواقعي بغير الاسباب
الشرعية كالشهرة وعند جماعة فالتكليف انما هو الاخذ بما هو مقتضى الخبر الصحيح المخالف للشهرة
مثلا او الاصل ولا ريب انه اذا حصل من الشهرة الظن بكون مقتضى الخبر الصحيح او الاصل موهوما
ولو سلمنا ظهورها لا يتعين في المدعى فلا دليل على حجية ظواهر الكتاب بالنسبة الينا فان ما يدل
على حجية ظواهر الكتاب من البرهان العقلي وهو انه لو لم يكن المراد ما هو الظاهر منه يلزم الاغراء
بالجهل يجب المراد ظاهرا منه فلا يتم في حق من اراد خلاف الظاهر بدون نصب قرينة صارفة وهو قبيح
فانما يدل على حجيتها بالنسبة الى المخاطبين المشافهين فان قلت بضميمة الاصل نقول انه لم يكن
للمشافهين قرينة صارفة والا لو كانت لوصل الينا ان المراد خلاف الظاهر بحسب العادة قلت
غاية ما يستفاد مما ذكرت انما هو حصول الظن وحجيته اول الكلام فان قلت ظواهر الكتاب حجة
بالنسبة الينا بالاجماع فان الامة مجمعة على التمسك بظواهر الكتاب قلت لا نم الاجماع فان
الاخباريين قد انكروا حجية ظواهر القرآن وقالوا ان القرآن بالنسبة الى الرعية كالالغاز والمعمية
ولو سلمنا فانما نسلم اذا لم يكن خلاف الظاهر مظنونا واما فيما نحن فيه فظاهر منع الظاهر بنفس الاجتهاد
فتم ودليل المستدل بالاجماع والايتين انهم انما يعلم فيهن التمامية انما يجدي وينفع من اطلع عليهما
واما من لم يطلع عليهما فليس تكليفه الا ما ادى اليه نظره فانه لولا ذلك يلزم تكليف الغافل فانه بما
لم يطلع عليهما غافل عنهما وهو محال فتم وانه لم يكن له الظن الاقوى بخلافها او يقدر على تحصيله ونفى
به ان يمكن منه ولا يلزم منه ضرر ولا عسر وحرج اذا لا يقدر عليه والاول اما ان يلتفت الى
قدرته على تحصيل الظن الاقوى او لا يلتفت اليه ومن لا يقدر على تحصيل الظن الاقوى سواء كان
لا يتمكن منه او يتمكن منه لكن يترتب عليه او عسر وحرج ومن لا يلتفت الى القدرة عليه على فرض
وجوده يجب عليهما تقليد المجتهد الحي العادل اذا كان قادرا عليه كما هو الفرض لان التقليد
من الاسباب الشرعية بل بمقتضى البرهان العقلي ومن يقدر على تحصيله وهو ملتفت اليه

يجب تحصيله فلو جوز على المجتهد القادر على الاجتهاد التقليد وقد ظهر بنه حال من قدر
على الاجتهاد بحيث لا يلزم منه العسر والحرج وفوات زمان التكليف والتقليد فان قلت
نحن نعارض ونقول انا قررت من ان من كان له ظن اقوى يجب عليه اتباع ظنه ولا يجوز
له تقليد المجتهد مسلم اذا لم يقم البرهان القاطع على خلافه وليس كك فان الاجماع واقع على
ان ظن العامي ليس بحجة في حقه وان كان اقوى ويدل عليه ايضا مضافا اليه انه يلزم على تقدير
حجيته الهرج والمرج قلت لما كان التعارض بين القطعيين ممتنعا فلا بد ان يكون ذلك
الاجماع الذي ادعيته على سبيل الاطلاق غير واقع او يكون الدليل الذي اقيم على حجية الظن الاقوى
بعد انسداد باب العلم بالتكليف غير تام او يكون الاجماع وانفاد الدليل تماما وانما وقع
الخبط والاشتباه في حصول الظن الاقوى للعامي او في تعيين العامي ولا خامس اما الدليل
الذي اقيم على حجية الظن الاقوى اوان انسداد باب العلم بالتكليف الواقعي فلا يمكن انكاره بعد
الاعتراف والاذعان بثبوت التكليف الواقعي وانسداد باب العلم به ولو انكره منكر ومنعه
مانع فعلينا عهدة اثباته واما العامي الذي ادعيت الاجماع على انه يجب عليه التقليد
وليس ظنه حجة في حقه فالمراد به اما غير المجتهد المطلق الاصطلاحي والقول بانه يجب على غير
المجتهد المطلق الاصطلاحي تقليد المجتهد المطلق الاصطلاحي الحي العادل اجماعا ولو كان اخباريا
مثل الشيخ الجليل الشيخ الحر العاملي والشيخ الحر الشيخ يوسف البحراني ره او مجتهدا متجزيا
او غافلا عن وجوب التقليد فكذا الفساد والبطلان بحيث يستغني عن البيان ولا يصدر
عن المطلع على سبيل الاطلاع على الاجماع والقواعد العدلية والظاهر ان مدعي الاجماع في المسئلة
لو اتفق فهو يقول بلسانه ما ليس في قلبه او غير المجتهد الاصطلاحي ولو كان متجزيا سواء كان
اخباريا او غافلا عن وجوب التقليد او عاجزا عن تقليد المجتهد فادعاء الاجماع على وجوب
التقليد على مثل الشيخ الحر والشيخ يوسف والغافل عن وجوب التقليد والعاجز عن تقليد

المجتهد

المجتهد من جهة بعض الاعذار الشرعية لا يصدر الا عن الذي لا اطلاع له على القواعد العدلية و
يعتقد بمجرد سماع انه يجب على المكلف ان يكون مجتهدا او مقلدا ان المسئلة اجماعية كما هو دأب
بعض القاصرين الخارجين عن مسلك ارباب الاستعداد من الطلبة فضلا عن عداد العلماء وكيف
يمكن القول بوجوب التقليد على مثل الشيخ الحر والشيخ يوسف وهم ينكرون طريقة المجتهدين ويقيمان
على فساد طريقتهم الادلة المعتبرة عندهم فان ذلك يستلزم القول بجواز تكليف الغافل والقول
بان تخلف الاخباريين عن وجوب الاجتهاد والتقليد مستند الى تقصيرهم لا قصورهم وكلا القسمين
وكذا القول بوجوب التقليد على الغافل عن وجوب التقليد عليه والقاصر عن تقليد المجتهد بسبب بعض
الاعذار الشرعية وهو ينافي مذهب العدلية او غير المجتهد الاصطلاحي والغافل عن وجوب
تقليد المجتهد الاصطلاحي والمتفطن العاجز عن تقليد المجتهد الحي العادل وهو الذي نحكم
انه يجب عليه تقليد المجتهد الحي الحي ويقدر عليه فذلك الشخص اما ان نحكم انه عليه تقليد
المجتهد الحي العادل مطلقا وان حصل له الظن الاقوى بما يخالف فتوى المجتهد الحي العادل او نحكم
انه يجب عليه تقليد المجتهد الحي العادل في الجملة فان كان الاول فلا كلام في وجوب التقليد عليه
مطلقا نصا فان المفروض انه نحكم ذلك وان كان الثاني فنمنع الاجماع على وجوب التقليد عليه
مطلقا كيف وهو يحكم انه يجب عليه التقليد مطلقا فكيف يكون الواجب عليه التقليد مطلقا
بل التكليف بالنسبة اليه انما هو العمل بمقتضى علمه او ظنه الاقوى واما حصول الظن الاقوى
للعامي فلو انكره منكر فلا يضرنا فانا قلنا لو حصل له ذلك كان الواجب عليه اتباعه بعد
العلم بثبوت التكليف الواقعي وانسداد باب العلم به على انا نقول بجواز حصوله له فان
مرادنا بالعامي غير المجتهد الاصطلاحي وانكار حصول الظن الاقوى لغير المجتهد الاصطلاحي
مكابرة فان من جملة غير المجتهد الاصطلاحي المجتهد المتجزي ومن جملته من يطلع على الاقوال
ويعرف المشهور منها ما لا يشتبه في ان الشهرة المحققة تفيد الظن بالمسئلة فان قلت

ان ذلك الظن ليس بالظن الاقوى قلت مرادنا بالظن الاقوى ما لا يجب على صاحبه التحصيل ابدا
على الفحص الحاصل له اما لعدم القدرة على الزايد واما لاستلزامه الضرر او العسر والحرج والتكاثر وحينئذ
من لم يبلغ رتبة الاجتهاد وحصل له الظن بالمسئلة على خلاف ما افتى به المجتهد الحي العادل بتتبع
الاقوال والاطلاع على المشهور وكان معذورا في الفحص الزايد عنه لكان يرجح جدا هنا بعض امثلة
حصول الظن الاقوى للعامي ومنها ان يحصل له الظن بالمسئلة بعد الاطلاع على دليل المجتهد
الحي المخالف له على خلاف فتوى المجتهد الحي بمقتضى ترجيح ذوقه وسليقته او العادة او بمقتضى
سماع بعض القواعد الاصولية كما يتفق لكثير من الطلبة وان قلت ان كل من يرجح احد القولين
ويختاره فهو مجتهد فان لم يكن مجتهدا مطلقا فهو مجتهد متجز وحكمه حكم المجتهد المطلق فرجع النزاع
على ذلك الى اللفظ والظان الاصطلاح على خلاف ذلك فانه لا يسمى في العرف كل من يرجح
المسئلة باي ترجيح كان مجتهدا فان رتبة الاجتهاد ليست بذلك الانحطاط ولو لم يكن الاصطلاح
على خلافه فرضنا فلا ريب ان القائلين بوجوب الاجتهاد والتقليد لا يكون مرادهم بالاجتهاد
ذلك ولا يجوزون تقليد المجتهد بذلك المعنى ولو قالوا بحجية الاجتهاد المتجزي ولا بد في توضيح
المسئلة ان نذكر هنا ما حررناه في تحقيق ذلك سابقا في بعض رسائلنا وهو ذلك الذي يعتقد
ان عليه الرجوع الى الغير اما المجتهد المتجزي او مجتهد مطلق والمراد بالمجتهد المتجزي على ما يظهر من
العلام ان يحصل للعالم ما هو مناط الاجتهاد في بعض المسائل فقط اما يتوقف عليه الاجتهاد
في الكل من العلوم التي يتوقف عليها الاجتهاد مثل علم اللغة والنحو والصرف وعلم الكلام والمنطق
واصول الفقه وعلم تفسير الايات وعلم الاحاديث المتعلقة بالاحكام وعلم احوال الرواة وغيرها
كان يكون عالما بمواقع الاجماع وان يكون له ملكة يتمكن بها من رد الفروع الى الاصول وارجاع
الجزئيات الى الكليات والترجيح عند التعارض وكان القيد بالعالم لاخراج ما قد يحصل لغير
العالم كما اذا راى حديثا يدل على مطلب وقد ادعي عليه الشهرة مثلا فانه يحصل له الظن

فان الظان انه لا يطلق

فان الظان انه لا يطلق عليه المتجزي في الاصطلاح فانه لو اطلق عليه المتجزي يلزم اطلاقه على من كان دقيق
في الذهن مثل العامي الذي ادعي له ثقة ان هذه المسئلة متفق عليها عند الاصحاب او اخبره ثقة
بانه ورد عن اهل العصمة عليهم السلام خبر صحيح لا معارض له فانه يحصل له بذلك الظن ظاهرا ولا باس
بذلك فانه لا مشاحة في الاصطلاح واما اخراج ذلك عن حكم المتجزي فلا وجه له الا ان يدعي
عليه الاجماع كما ادعي في حق العامي وهو مشكل ثم ان دعوى تقرير صاحب المعالم من يرجح بعض
مسائل اصول الفقه ولو كان مسئلة واحدة سواء كانت من قبيل ان العام المخصص حجة فيما بقي او
الادلة العقلية او غيرهما يكون متجزيا او ان لم يتحقق له ترجيح مسئلة فقهية بذلك فان الاجتهاد
لا يتوقف على فعلية الترجيح بل انما يتوقف على قوة الترجيح واستعداده وكذلك الكلام بالنسبة
الى مسائل اللغة والنحو والصرف وايات الاحكام والاخبار وعلم الرجال ومعرفة مواقع الاجماع
وفاقا للاحسنا والمعهد من طالب زاده والمراد بالمتجزي من حصل له مناط الاجتهاد في بعض المسائل
فقط بحسب علمه او ظنه وان لم يكن كذلك في نفس الامر بان يكون قادرا على استخراج بعض من
الاحكام من الماخذ فقط مثل ان يحصل يتتبعه على ان الاخبار الدالة على احكام مسائل الوضوء
او مطلق الطهارة او الصلوة باقيه هي التي عثر عليها وعلم اجمالا ان لا معارض لها في الاخبار
الدالة على احكام المناكح والمواريث والحدود والديات ونحو ذلك وعلم ان ايات الاحكام في هذه
المسئلة انما هي التي علمها ولا معارض لها وكذلك مواقع الخلاف والوفاق في المسئلة بالتتبع في
كتب القوم في مضان هذه المسائل وكان عالما بعلم الاصول وطريقة الاستدلال فرجح ذلك
الى المتجزي الملكة والاقتدار اذ الملكة والاقتدار قابلان للزيادة والنقصان بحسب الاتصال
والاشتغال او الى المتجزي المسائل بالنسبة الى الملكة بمعنى ان يكون سليقته وطبيعته
ملائمة لبعض من المسائل دون بعض فيكون له ملكة هذا النقص دون الاخر كما ان الانسان
قد يكون له سليقة فهم المعقولات دون المنقولات وسليقة نظم الشعر دون الرسائل والخطب

او بالعكس والغالب الوقوع في الفقه هو المعنى الاول اذ الغالب فيه عدم خلية الاخبار والمراد
له والعقول والكمال ولذلك يحصل ذلك غالبا في اوائل رتبة الاجتهاد انتهى وفيه ان التجزي
بالمعنى الثاني بعيد التحقق وعلى فرض تحققه ووجوده يكون نادرا في الغاية والنادر لا يصلح
ان يصير محلا للنزاع العظيم بين الاصوليين سيما اذا كان ندوره بتلك المثابة فتم وانه لا
لو كان المراد بالتجزي المعنى الاول يلزم ان يكون جل المجتهدين او كلهم متجزين في الاجتهاد اذ ليس
لهم العلم التفصيلي بعدم معارض لادلة المسائل التي يرجحونها اما قبل ان جمع قدماء الاصحاب
الاخبار المروية عن الائمة الاطهار صلوات الله عليهم اناء الليل واطراف النهار في كتاب
واحد وذكروا كلا بما يناسب بابا في الباب الذي يناسبه فظ لان العلم التفصيلي بعدم
المعارض لا يحصل الا بعد الاحاطة بجميع ما ورد عن اهل البيت عليهم وهي قبل جمعها في كتاب
واحد متعذرة للغالب بل والجل فان قلت لو كانت متعذرة فكيف جمعها المحمدون الثلثة
رحمهم الله قلت نمنع جمعهم لجميع الاخبار الواردة عنهم ع والقدر المسلم من جمعهم انما هو جمعهم
للغالب منها بعد مدة طويلة وبعد ان اعانهم عليه جمع ممن تقدم عليهم بجمع ما اطلعوا عليه
كالفضل بن شاذان ونظرائه رحمهم الله واما بعد ان جمعوا ما اطلعوا عليها في كتاب واحد
ودونوه وذكروا في كل باب ما يناسبه من الاخبار مثل ان ذكروا في باب الوضوء ما اطلعوا عليه
من اخبار الوضوء وفي باب الغسل ما اطلعوا عليه من اخبار الغسل وهكذا كالكافي ومن لا
يحضره الفقيه والتهذيب والاستبصار وبحار الانوار ووسائل الشيعة فلان المجتهد
المطلق اما ان يشترط فيه ان يكون عنده جميع الكتب المذكورة وجميع الكتب المعتمد عليها المتضمنة
بمواضع الخلاف والوفاق والادلة او لا يشترط فيه ذلك بل يكتفي فيه بوجود اصل واحد
من تلك الاصول عنده وبعض الكتب المتضمنة بمواضع الخلاف والوفاق والاول لم يقل به احد
كيف ولو اشترط فيه ذلك لكان ذلك للرجوع الى جميعها عند الترجيح وهو متعذر عادة



الا ان يكتفي بترجيح بعض المسائل ويسكت عن غيره وهو بعيد جدا ومع ذلك لا يحصل له العلم التفصيلي
بعدم المعارض ولا الظن التفصيلي به لجواز ان يكون المعارض في غير الكتب وكان فيها ولم يلتفت
اليه كما يتفق كثيرا واما الثاني وهو عدم اشتراط الاجتهاد المطلق بجمع جميع كتب الاخبار
والكتب المعتمد عليها لتعذره للجل بل الكل عادة وعلى فرض امكانه لا وحدي من الناس في
بعض الازمان فهي انما يكون للرجوع اليها وهو متعذر عادة والاكتفاء بتحصيل اصل صحيح و
بعض الكتب المعتمد عليها اعني ما يحصل من الرجوع اليه الظن بعدم المعارض كما اذا كان عنده
مثل بحار الانوار ووسائل الشيعة او الوافي بل والتهذيب من كتب الاخبار ومثل المدارك
والمسالك من الكتب المعتمد عليها في العبادات والمعاملات فاما ان يقع باشتراط الرجوع
الى جميع ابواب الاصل عند الترجيح وعدم جواز الاقتصار على الرجوع الى الاصل الذي
هو في مطلبه لاحتمال ان يكون في غيره معارض كما قد يتفق او الرجوع الى جميع الابواب التي
بينها مناسبة جزئية كما بين ابواب الوضوء والغسل والتيمم والاحداث وابواب الصلوة
وبين ابواب النكاح وابواب الطلاق وهكذا ولا يشترط ذلك ايضا بل انما يكتفي في مسئلة
الوضوء بالرجوع الى بابه وفي مسئلة الغسل بالرجوع الى بابه وهكذا كما هو الاظهر فان
اشترط في الاجتهاد [illegible] الرجوع الى جميع الابواب لما كان تحصيل الكتب سوية وذكر ما في باب
كل باب فيه فائدة وكل الامر [illegible] وان اشترط فيه الرجوع الى جميع الابواب المتناسبة ولا
مع ان الاجتهاد انما هو على الظن وبالرجوع الى باب الوضوء في مسئلة الوضوء يحصل الظن
بعدم المعارض لان احتمال وجود معارض في غير باب الوضوء ضعيف كما لا يعتد بوجوده
فيه فان قلت ان المدار انما هو على الظن الاقوى دون مطلق الظن لان الدليل الذي
اقيم على حجية ظن المجتهد انما يدل على حجية الظن الاقوى قلت لا معيار للظن الاقوى
فانه كلما ازداد في الفحص والفكر ورفع ما يمنع منها والمشاغل يصير الظن اقوى الا ان

قيل ان الواجب انما هو تحصيل الظن الاقوى الا اذا منع مانع وان المراد بوجوب تحصيل الظن
الاقوى انما هو تحصيل ظن لا يحتمل الظان خلافه احتمالا لا يكون مطرحه خلاف طريقة العقلاء
فان العقلاء لا يلتفتون الى كل احتمال ضعيف فانهم لو التفتوا اليه يلزم اختلال امر المعاش
والمعاد فلا بد للمجتهد من رعايته ولطبيعته لا يكتفي بكل ظن وكذا لا يلتفت الى كل احتمال وذلك
فضل الله يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم او ان المراد بتحصيل الظن الاقوى انما هو تحصيل
الظن الذي يحصل باستفراغ الوسع والطاقة وهو يختلف باختلاف المجتهدين بل وباختلاف
الاحوال بالنسبة الى مجتهد واحد فان المجتهد قد يتيسر له تارة الرجوع الى اكثر من كتاب واحد
من كتب الحديث للاطلاع على دليل المسئلة ومنه ما يتضمن مواضع الخلاف والوفاق من الكتب
المعتمدة لاجل الاطلاع على موضع الخلاف والاتفاق وتارة لا يتيسر له الرجوع الى اكثر من واحد
منهما وتارة لا يتيسر له الرجوع الى اكثر من واحد من الكتب المعتمدة الغير جامعة لادلة المسئلة
من الآيات والاخبار وحاكية للاجماع والشهرة مثل المدارك والذخيرة في العبادات والمسالك
في المعاملات ان اكتفينا في الاخبار ببيان حال الرواة عن ارباب الكتب المذكورة وبنينا عليه
الترجيح اذا لم يتيسر له الرجوع الى السند في كتب الاخبار والاطلاع على احوال الرجال بالرجوع
الى كتب الرجال كما هو الظاهر المنصور والاظهر الثاني فان المجتهد قد لا يتيسر له تحصيل الظن
بالمعنى الاول بسبب كثرة الواردات او ضيق الوقت فيكتفي بالظن الضعيف الا ان يقال
تكليفه حينئذ انما هو الرجوع الى من يقدر على تحصيل الظن الاقوى وفيه ان الرجوع اليه فيما هو
تكليف نفسه يستلزم ترجيح المرجوح ومع ذلك فقد لا يتيسر له الرجوع الى من يقدر على
تحصيل الظن الاقوى واما رجوع غيره في تكليفه الى غيره ممن يقدر على تحصيل ظن اقوى
من ظنه فلا بأس به ولو كان ذلك المجتهد بالنسبة اليه اعلم وهل يجب عليه تنبيه الغير
على ذلك لا ريب انه موافق للاحتياط لا اذا كان متجزيا وقلنا بعدم جواز الرجوع الى المتجزي

مع وجود المجتهد المطلق

مع وجود المجتهد المطلق مطلقا فتم وعلى كل التقدير بين لا يحصل العلم التفصيلي ولا الظن التفصيلي
بعدم المعارض بل غاية ما يحصل له انما هو الظن الحاصل الاجمالي بعدم المعارض وبالجملة لم نجد وجها
للفرق بين المجتهد المطلق والمتجزي بان الاول له علم تفصيلي بعدم المعارض والثاني له علم اجمالي
به وبتوجه عليهما اي على صاحب المعالم وشيخنا العلامة ان المراد بالعالم غير ظاهر فان كان المرجع
فيه الى العرف او اللغة له ثمرات فان العالم يطلق على من يعلم علم النحو ومن يعلم علم الصرف ومن
يعلم علم البيان ومن يعلم علم التفسير ومن يعلم علم الاصول وغير ذلك ولا يبعد ان يقال علماء
النحو وعلماء الصرف وعلماء البيان وعلماء التفسير وعلى من يعلم علم الشريعة سواء كان عن اجتهاد او
من تقليد فلا يظهر ان المراد منه من يعلم علما من العلوم التي يتوقف عليها الاجتهاد او من يعلم
علم الشريعة او الاعم منهما وعلى التقدير الاول والثاني لا يظهر المراد الفقه اذ ليس له ثمرات وبالجملة ان الفرق
بين المجتهد في اصطلاح المجتهد المتجزي وغيرهما مشكل جدا فان قلنا ان المجتهد المطلق من كان له
جميع ما يتوقف عليه الاجتهاد في المسائل من العلوم التي عدوها من شرائط الاجتهاد والملكة التي
يقتدر بها على استنباط الاحكام من الادلة وما فيه ذكر الادلة ومواضع الوفاق والخلاف في المسائل
فيلزم ان لا يكون احد مجتهدا مطلقا فان المجتهد كاينا من كان قد يتوقف في المسائل التي يتوقف
عليها الاجتهاد من مسائل النحو واللغة واصول الفقه وغيرها وقد يتوقف في الاحكام الشرعية
بجهة معارضة الادلة وعدم تمكنه من الترجيح فيعجز عن الاجتهاد والترجيح فيرجع الى اصول الفقاهة
وكذلك لا يقدر على تحصيل جميع ما فيه ذكر الادلة من كتب الاخبار وما فيه ذكر مواضع الخلاف
والوفاق والادلة من الكتب المعتمدة الغير جامعة عادة وان قلنا انه من كان دونه فلا يحصل الفرق بين
المجتهد المطلق والمتجزي بل يصير الكل متجزيا غاية الامر ان المتجزي مراتب متكثرة ومع ذلك يصير وجه
لاخذ العالم في حد العالم في حد المتجزي فان كل من يقدر على رد فرع الى اصل بحيث يحصل له
الظن بالحكم الشرعي يكون مجتهدا سواء كان عالما عرفا او لم يكن عالما فتم وقد يجاب احاد

صاحب كشف اللثام حيث قال في تجزي الاجتهاد بان يحصل للعالم معرفة بعض المسائل عن دليلها
التفصيلي بمعرفة مداركها دون بعض اشكال من انه هل يمكن ان لا يحصل له الموهبة التامة
الكافية في جميع المسائل ويحصل في بعضها الاقرب جواز التجزي لجواز ان لا يعرف من اللغة او
العرف او النحو او من موارد الاستعمال او من ادلة العقل الا ما يتعلق بمسئلة او مسائل كان يكون
آية او خبر تضمن حكما بالمنطوق وآخر بالمفهوم فعرف الكلمات التي في النص وموارد استعمالها
ومن ادلة العقل مفهوم الموافقة او المخالفة وعرف ان لا اجماع في المسئلة ولا يعرف سائر ادلة العقل
او لا يعرف من سائر النصوص من الفاظها او تراكيبها او موارد استعمالها بحيث لا يتمكن من الرجوع
الى الاصول الموضوعة لذلك او يتوقف استخراج بعض المسائل من اصولها الى قوة قدسية لا يتوقف
عليها غيرها ولا ارتياب في هذا وفي معرفة التراكيب وموارد الاستعمال واما في معرفة اللغة
والعرف او ادلة العقل فكانه ليس كذلك فان في اللغة والعرف اصولا يتمكن من الرجوع اليها
فيما لا يعرفه منهما وما لم يعرف ادلة العقل كلها احتمل ان يكون من ادلته ما يعارض ما عرفه في
المسئلة من نص او دليل عقلي واما التوقف في بعض المسائل لتعارض الادلة عنده او عدم
الاجتهاد فيها فليس من التجزي في شيء انتهى ونحن نقول قد ظهر من قوة حجية الظن الاقوى مطلقا
من غير فرق بين المجتهد والمتجزي وغيرهما اذا كان طريق العلم بالتكليف مسدودا ومع ذلك فسيظهر
فيه البحث كما ستعرفه ان شاء الله تعالى والظاهر ان النزاع في جواز التجزي وعدمه وفي حجية عمل المتجزي
بمقتضى ظنه وعدمه وفي حجية عمل المتجزي بمقتضى ظنه وعدمه مبني على القول بانسداد
باب العلم بالتكليف لا على حجية العمل بالظن الا لظن المجتهد مطلقا او الظنون المخصوصة التي يحصل
له والا فلا ثمرة للنزاع ويظهر ذلك من ادلة المانعين لجواز عمل المتجزي بظنه بل ومن
بعض ادلة المجوزين وعلى ذلك القول لا بد من الفرق بين المجتهد المطلق والمتجزي وغيرهما
فان قلنا على ذلك التقدير بعدم جواز عمل المتجزي بظنه فلو وقع الشك في انه من افراد

التجزي او المجتهد المطلق

التجزي او المجتهد المطلق فالمتيقن من الحاقه بالمتجزي سواء كان الشك في الفردية بسبب اجمال
التجزي او المجتهد المطلق او الشك في الصدق فتمسكا وان قلنا بجوازه فلو وقع الشك في انه
من افراد المتجزي او ممن لم يبلغ درجته فالمتيقن من الحاقه بمن لم يبلغ درجته الاحتياط لانه لا يجوز
العمل بالظن لكن يجوز التقليد ولا يجوز ترجيح التقليد على الاعتماد على ظن نفسه فتدبر اذا تقرر ذلك
فقد اختلف الاصوليون في قبول الاجتهاد التجزية وعدمه وعلى الاول لا يلزم عدم توقف مطلق
الاجتهاد على العلوم والملكة التي قالوا بتوقف الاجتهاد عليهما بل التوقف عليهما انما هو الاجتهاد
المطلق فمن لم يحصل له مقدمات المجتهد المطلق ان حصل له من المقدمات ما يتمكن به من ترجيح بعض
المسائل بحيث يساوي اجتهاده اجتهاد المجتهد المطلق فهو مجتهد متجز والا فهو خارج عنهما
ثم ان القائلين بقبوله للتجزية قد اختلفوا في جواز عمل المتجزي بظنه وعدمه ثم القائلين
بجواز عمله بظنه قد اختلفوا في جواز عمل الغير بظنه وعدمه فالنزاع في مقامات ثلثة وفي كلام
صاحب المعالم هنا نوع اضطراب حيث قال قد اختلف الناس في قبول الاجتهاد للتجزية
بمعنى جريانه في بعض المسائل دون بعض وذلك بان يحصل للعالم ما هو مناط الاجتهاد في
بعض المسائل فقط فله حينئذ ان يجتهد فيها ام لا ذهب العلامة في التهذيب والشهيد في الذكرى
والدروس ووالدي في جملة من كتبه وجمع من العامة الى الاول وصار قوم الى الثاني حجة
الاولين انه اذا اطلع على دليل مسئلة بالاستقصاء فقد ساوى المجتهد المطلق في تلك المسئلة
وعدم علمه بادلة غيرها لا مدخل له فيها فكما جاز له الاجتهاد فيها فكذا هذا واحتج
الاخرون بان كل ما يقدر جهله يجوز تعلقه بالحكم المفروض فلا يحصل له ظن عدم المانع من مقتضى
ما يعلمه بالدليل واجاب الاولون بان المفروض حصول جميع ما هو دليل في تلك المسئلة
بحسب ظنه وحينئذ يحصل التجويز المذكور يخرج عن الفرض والتحقيق عندي في هذا المقام
ان نرجع الاجتهاد على استنباط بعض المسائل دون بعض على وجه يساوي استنباط

المجتهد المطلق لها عن ممتنع ولكن التمسك في جواز الاعتماد على هذا الاستنباط بالمساواة فيه
للمجتهد المطلق قياس لا نقول به فهو لو ساوى العلة في العمل بالظن المجتهد المطلق في قدرته
على استنباط المسئلة امكن الالحاق من باب منصوص العلة ولكن الشان في التسليم بالعلة لفقد
النص عليها وهي من المجاز ان يكون هي قدرته على استنباط المسائل كلها بل هذا اقرب الى الاعتبار
من حيث ان عموم القدرة انما هو لكمال القوة وكذلك ان القوة الكاملة ابعد من احتمال الخطاء من
الناقصة فكيف تستوي ان سلمنا ولكن الحق بل في اعتماد ظن المجتهد المطلق انما هو دليل قطعي
وهو اجماع الامة عليه وقضاء الضرورة به وانتفى بانتفائه في موضع ان يجعل دليل ظني على ما وقع
التجزي الاجتهاد المطلق واعتماد المتجزي عليه فيفضي الى الدور لانه تجري في مسئلة التجزي
وتعلق بالظن في العمل بالظن ورجوعه في ذلك الى فتوى المجتهد المطلق وان كان ممكنا
لكنه خلاف المراد اذ الغرض الحاقه ابتداء بالمجتهد وهذا الحاق له بالمقلد بحسب الذات
وان كان بالعرض الحاقا بالاجتهاد ومع ذلك فالحكم في نفسه لا يخلو عن تشويش تقتضاء ثبوت الواسطة
بين اخذ الحكم بالاستنباط والرجوع فيه الى التقليد وان شئت قلت تركب التقليد
والاجتهاد وهو غير معروف انتهى والتحقيق عندي في المقام الاول ان ما هي
الحق ان كما هو مذهب الاكثر ظاهر ان كان النزاع في حصول الظن من الادلة لغير المجتهد
المطلق بحيث يساوي ظن المجتهد المطلق اذا كان المراد بالمجتهد المطلق من كان له
العلوم التي قالوا يتوقف الاجتهاد عليها والملكة التي تقتدر بها على رد الفروع الى الاصول
فانه قد يحصل لمن لم يبلغ تلك المرتبة ولم يحصل له ملكة رد المسائل الفرعية الى اصولها با
لمماسة الظن بالمسئلة بالدليل بحيث يقبله المجتهد المطلق كما يتفق ذلك في زمان
التحصيل ومبادي الاجتهاد فان قلت ان ذلك الشخص اذا علم انه لم يحصل له ملكة علم
الاصول فيحتمل ان يكون استدلاله بالدليل الذي استدل به على مدعاه باطلا لاحتمال

ان يكون فيه نقص

ان يكون فيه نقص لم يطلع عليه بسبب عدم تحصيل الملكة او بسبب عدم تحصيل جميع ما يتوقف
عليه الاجتهاد المطلق من العلوم او بسبب عدم الاحاطة بادلة المسائل قلت قد
لا يكون التجزي المذكور بحيث يتاتى في الظن بالمسئلة سيما اذا كان المستدل الا بعد ما اعتمد استدلاله
على الاستناد بكتب او التخريج به هذا اذا لم يقل بان ملاحظة استدلال الغير مثل صاحب المعالم
او صاحب المدارك على المسئلة وقبوله يكون من طرق التجزي والا فانكار حصول الظن مكابرة
فتم وان كان النزاع في اطلاق لفظ المجتهد عليه حقيقة فلا ثمرة لذلك النزاع الا في النذر
وهو ليس وظيفة الاصولي والظاهر ان النزاع ليس فيه وانما اثبات الاطلاق بطريق الحقيقة مشكل
الا على بعض افراده وان الظاهر انه يعتبر في اطلاق المجتهد على الشخص المحصل لحصول ملكة
الاجتهاد له كما في الخياطة والكاتب وامثالهما يعتبر في اطلاقه حصول الملكة وان
قلنا بان الاطلاق على سبيل الحقيقة هو مشترك معنوي او لفظي يحتمل الرجحان وعلى الوجهين
يكون استعماله في المجتهد المطلق غالبا فتم قيل ان الظن من اكثر العموم الصد فمتبع لا
الاصطلاح انما ثبت بما عليه الاكثر وفي المقام الثاني ان قلنا باصالة حرمة العمل بالظن
بعد انسداد باب العلم بالتكليف التخيير بين العمل بظنه وتقليد المجتهد المطلق وذلك
كما ان اتباع الظن حرام كذلك التقليد حرام فان ما يدل على حرمة العمل بالظن يدل على حرمة التقليد
ايضا كما في قوله لا تقف ما ليس لك به علم او بتحري الخطاب كما في قوله ان الظن لا يغني من الحق
شيئا فاما المتجزي العالم بالتكليف اجمالا وانسداد باب العلم به دائر بين العمل بظنه وتقليد
المجتهد المطلق ولا ثالث لهما وليس لاحدهما ترجيح على الاخر فان قلت ان ظنه ارجح من
قول المجتهد المطلق بمعنى انه بعد العلم بالتكليف وانسداد باب العلم لا بد من التمسك
بما هو ارجح عنده واذا حصل للمتجزي ظن بالحكم على خلاف ظن المجتهد المطلق يكون قول
المجتهد مرجوحا فيجب طرحه فالاعتماد على ما هو مظنونه قلت ان هذا الكلام انما يجري

لو لم نقل باصالة حرمة العمل بالظن بعد انسداد باب العلم بالتكليف ونحن قد فرضنا ان الاصل
ذلك وهذا الجواب اولى مما اجاب به المحقق الشيخ حسن ره في الحاشية حيث قال فيه بعد ان
الظن الحاصل بالتجزي ابعد مما يحصل من التقليد والعقل قاض بقبح العدول عن الراجح الى المرجوح
وجوابه انه قد مر في البحث عن حجية خبر الواحد ان العمل بالشهادة والفتوى غير منوط بالظن ولو فرض
ذلك فالقطع بالاناطة به منتف قطعا وبدونه لا يتم المطلوب لان عدم اناطة العمل بالفتوى بالظن
ممنوع ولو سلمناه في غير التجزي فلا نسلمه فيه والقول بعدم الفصل ممنوع ويتوجه عليه ره ان
البرهان العقلي الذي استدل به على حجية خبر الواحد بعينه قائم على حجية ظن التجزي فكيف يدعى
ان القطع بالاناطة بالظن منتف قطعا فان قلت ان ذلك البرهان يدل على حجية ظن المجتهد
المطلق لانه لا يجوز له التقليد اجماعا واما التجزي فليس فيه اجماع على انه يحرم عليه التقليد
فيجوز العقل ان يكون الحكم بالنسبة اليه التقليد بعيدا قلت كما انه ليس في التجزي اجماع على انه
يحرم عليه التقليد كذلك ليس في المجتهد المطلق اجماع على انه اذا عارض الخبر الاصل يحرم عليه
العمل بالاصل وكذلك اذا عارض اطلاق الكتاب او عمومه فيجوز العقل ان يكون الحكم بالنسبة اليه
التمسك بالاصل بعيدا وكذا ظاهر الكتاب فان قلت انه لم يقم دليل قاطع على التمسك بالاصل وظاهر
الكتاب بعيدا قلت كذلك لم يقم دليل قاطع على تقليد المجتهد المطلق في حق التجزي فما يدل
على وجوب اعتماد المجتهد المطلق على ظنه بعينه يدل على وجوب اعتماد التجزي على ظنه ومما قررنا
يظهر ضعف ما قاله ره في المتن ويمكن ترجيح العمل بظنه على ذلك التقدير من جهة ذهاب المعظم
اليه كما نقله بعض اجلة الاصحاب المعاصرين ومما قررنا يظهر وجه ضعف قول بعض الاجلة من
المعاصرين حيث قال لا يخفى ان من المعلوم ان الذي اوجب على المجتهد المطلق الحصر العمل با
لظن انما هو انسداد باب العلم بالاحكام الشرعية وعدم امكان الخروج عن الدين وعدم جواز
التكليف بما لا يطاق وهذه كلها جارية في حق التجزي كما نقول بحرمة ثبوت تلك المقدمات

لا يصح الحكم

لا يصح الحكم بان الواجب على المجتهد العمل بالظن بل لابد من ضم مقدمة اخرى معها وهي انه لا يجوز
له التقليد بالاجماع ولولا هذه المقدمة لمنعنا من جواز عمله بالظن وهذه المقدمة في حق التجزي
غير مسلمة كما لا يخفى فلا يجدان في الدليل الموجب للعمل بالظن دليل المجتهد ان الذي دل على حجية ظن
المجتهد من الاجماع والعقل لا يجري في ظن التجزي فلا يمكن دعوى تساويهما في الحكم باعتبار الاثر
في العمل انتهى وضم ما قال صاحب الوافية ان البديهة تحكم بالمساواة فيمكن ان كلما دل على
اعتماد المجتهد المطلق على ظنه دل على الجواز في التجزي انتهى وقد يستدل على وجوب التقليد
عليه بالاستصحاب وتقريره ان التجزي قبل بلوغه رتبة الاجتهاد كان الواجب عليه التقليد
والعمل بقول الغير فالاصل بقاؤه حيث يثبت خلافه ولم يثبت وفيه انه يجري في التجزي الذي
لم يقلد احدا دون قلد غيره في غير المسألة التي وجد الا فيها دون باب تجزيه ودار امره بين العمل
بظنه او الرجوع الى المجتهد المطلق الحي واذا ثبت في حق ذلك التجزي جواز العمل بظنه يثبت
في حق غيره بعدم القول بالفصل فتم وان جاز عمل التجزي بظنه من المسائل الاصولية دون
الفقهية وجاز التمسك بالاستصحاب في المسائل الاصولية ممنوع لان حجية الاستصحاب انما هي
فيما افاد الظن وفي المقام لا يفيد الظن حيث ذهب المعظم كما نقل الى جواز التجزي فان قلت
ان الدليل على حجية الاستصحاب انما هو الرواية الصحيحة قلت لا يصح الاستدلال بالرواية على المسألة
الاصولية مسلما ذلك ولكن نقول ان الدليل الذي اقيم على حجية الرواية ماذا فان ادعي انه
الاجماع فممنوع وان كان الذي اقيم على حجية الظن فهو يدل على حجية ظن التجزي ايضا هذا اذا
سلمنا دلالة الدليل المذكور على حجية الاستصحاب بعيد واما لو منعناه لانه عليهما لان بعد
انسداد باب العلم بالتكليف اولى فهي انما تفيد ما افاد الظن به فهو يدل على حجية ظن التجزي
بعينه فان قلت ان الدليل انما يدل على حجية ظن المجتهد المطلق قلت ان الدليل المذكور
عام لا يختص بالمجتهد المطلق وان علة جواز التقليد انما هو انسداد باب العلم بالتكليف

وعدم تمكنه من الترجيح والمتجزي متمكن منه فيجوز له تقليد الغير فان قلت ان ما يدل على جواز
التقليد انما يدل عليه تعبدا مثل قوله تعالى ولولا نفر من كل فرقة طائفة ليتفقهوا في الدين و
لينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون وكذلك الاجماع قلت لا نم دلالة شيء منهما
على جواز التقليد تعبدا سلمنا ولكن نقول انما يدل على حجية ظواهر الايات انما هو ما يدل على
حجية الظن وهو كما يدل على حجية الظن الحاصل من ظواهر الايات كذلك يدل على حجية ظن المتجزي
فان قلت ان الدليل على حجية ظواهر الايات الاجماع قلت انه ممنوع ولو نم فان الاجماع على جواز
تقليد المتجزي ممنوع وان انعقد الاجماع فقد منعه بعض الاصوليين ولا يمكن اثباته الا
بدليل ظني واذا وقع التعارض بين الظن الشخصي والظن النوعي فالظن الشخصي مقدم وتقديم
الظن الشخصي على الظن النوعي يكفي ابطال الاستدلال بالايات من غير حاجة الى الايرادات
المذكورة فان قلت ان الابطال المذكور انما يتجه اذا اراد المتجزي ترجيح المسئلة وتعيين
حكمه الظاهري واما اذا اراد المجتهد المطلق ان يعين حكمه الظاهري فلا يتجه الابطال قلت
ان المتجزي لا يصح له تقليد الغير كغيره الا اذا كان له دليل على جواز تقليد الغير لامتناع الترجيح
بلا مرجح ولا دليل له على جواز التقليد بل له الدليل على عدم جوازه ولو نم وان قلنا باصالة
جواز العمل بالظن بعد انسداد طريق العلم بالتكليف فجواز العمل للمتجزي بظنه موافق للاصل
ولا حاجة له الى دليل غير الدليل الذي يدل على حجية الظن مطلقا فان قلت ان الدليل الذي
يدل على حجية الظن الاقوى وظن المتجزي ليس بالاقوى قلت الظن الحاصل للمتجزي بعد
استفراغ وسعه وطاقته يكون اقوى بالنسبة اليه ويظهر من صاحب المعالم ترجيح المنع
من الاجتهاد على ظنه بسبب انه مقتضى الاصل ونسب الى الاستاد المحقق طاب ثراه وقد قربه
على وجوه منها ان صحة اجتهاد المتجزي في المسائل موقوفة على صحة اجتهاده في المسائل
اذ هذه المسئلة من المسائل المجتهد فيها ومرجعه في ذلك الى فتوى المجتهد المطلق وان كان

ممكنا لكنه

وان كان ممكنا لكنه خلاف المفروض اذ المراد الحاقه بالمجتهد اولا وهذا الحاق له بالمقلد بالذات
وان كان الحاقا له بالمجتهد بالعرض وفيه انه محل النزاع جواز اجتهاد المتجزي في المسائل الفرعية
نقول جواز اجتهاد المتجزي في المسائل الفقهية موقوف على صحة اجتهاده في مسئلة جواز
التجزي في الاجتهاد وجواز الاجتهاد في هذه المسئلة لا يتوقف على صحة اجتهاده في المسائل
الفرعية بل انما يتوقف على صحة دليله الذي استدل به في اثبات هذه المسئلة الاصولية واجتهاده
الحاصل ان حجية الاستدلال ليس اجتهادا منه في المسائل الفقهية بل اجتهاده في المسائل الاصولية و
لا خلاف في جوازه كما يظهر من المحقق البهائي رحمه الله وغيره ووجه اجتهاده فيها لان فيها الحظ
ولشمول العقل في ادراك كل مسئلة بدون ملاحظة مسئلة اخرى بحيث يجزم بعدم المعارض
مما لا يمكن انكاره نظير الاجتهاد في المسائل الحكمية مع انه لا يلزم ان يكون المتجزي متجزيا في الاصول
فانا نمنع ذلك فان المتجزي اذا لاحظ جميع المسائل الاصول والفروع وجعلنا مسئلة جواز الاجتهاد
في التجزي جزء من المجموع وانت خبير بانه لا ملازمة بين التجزي في الفروع والتجزي في الاصول
فانا نفرض كونه مجتهدا في جميع مسائل الاصول انفرض انه لا علم له في الاصول الا علم مستقل وثبت
فيه الاجتهاد المطلق في هذا العلم ولما كان علم الفقه متوقفا على معرفة اشياء اخر غير هذا العلم
فيكفي عدم الاقتدار على الاجتهاد في جميع مسائل الفقه مع كونه مجتهدا في جميع مسائل الاصول و
حاصل الكلام ان جواز التجزي في الفروع موقوف على صحة الاجتهاد في مسئلة جواز التجزي
في الفروع وصحة اجتهاده في هذه المسئلة موقوفة على صحة اجتهاده في هذه المسئلة الاصولية
سواء كان متجزيا في المسائل الاصولية او مجتهدا مطلقا فلا دور وانت خبير بان نظير ما ذكره
المانع يجري في المجتهد المطلق ايضا فانا نقول جواز اجتهاده في المسائل موقوف على جواز
اجتهاده في مسئلة انه يجوز له الاجتهاد وجواز اجتهاده في هذه المسئلة ايضا يتوقف على
جواز اجتهاده في المسائل اذ هذه مسئلة من المسائل وطريق الدفع ان جواز الاجتهاد و

المسائل الكلامية والاصولية فتوقف جواز اجتهاده في الفروع على جواز اجتهاده في مسئلة الاصول
اعني جواز الاجتهاد في جواز الاجتهاد لاستلزم الدور ودفعه بان ذلك يثبت بالاجماع و
الضرورة وعن سحيم لما بينا من كون دليله ايضا ظنيا فاكثر ازاره نعم يمكن ذلك في اثبات اصول
الدين بان يقال بان وجود الصانع ما ثبت بحكم العقل وحجية حكم العقل ثبت بالضرورة فتم
ومنها اعتماد المتجزي على ظنه بدليله الظني بان يقول اعتماد المتجزي بظنه الحاصل من اجتهاده في
المسائل يتوقف على جواز عمله بظنه الحاصل من اجتهاده في جواز التجزي ويظهر جوابه مما مر ان
جواز الاجتهاد في مسئلة جواز التجزي من المسائل الاصولية الثانية صحته بدليل يتوقف
احد الظنين على الظن الاخر ليس بدون فائدة وقد تقرب هذا الاستدلال على وجه لزوم
وجوابه ان الظن الموقوف عليه هو الظن الحاصل في المسئلة الاصولية ولا مناص من العمل به فلا يحتاج
الى دليل اخر لانتهائه الى القطع وهذا انسداد باب العلم وانقطاع السبيل الا الى الظن ومنها
ان عمل المتجزي بحجية عمله على ظنه والدليل الظني الدال على ما ساواه انه المجتهد المطلق موقوف على
علمه بقبول الاجتهاد التجزية وهذا موقوف على صحة عمله بحجية عمله على ظنه وان شئت بدلت
العلم بالظن وفيه ان الدليل الظني في المقدمة الاولى ان كان عطفا تفسيريا لظنه وكان المراد
ان جواز اجتهاده في جواز التجزي موقوف على عمله او ظنه بقبول الاجتهاد التجزية يعني بجواز
التجزي في الاجتهاد فان اراد من جواز التجزي في الموقوف عليه في المسئلة الاصولية فلا مغايرة
بين الموقوف والموقوف عليه فلا دور وان اراد جواز التجزي في الفروع فلا نم التوقف كما
هو واضح وكذلك ان اراد التجزي في كليهما وان لم يكن عطفا تفسيريا ويكون المراد من ظنه الظن في
الفروع ومن الدليل الظني الدليل على جواز التجزي الذي هو مسئلة اصولية فان اريد من
قبول التجزي في الموقوف عليه التجزي في الفروع فلا نم التوقف في المعطوف وينبغي المغايرة
في المعطوف عليه وان اريد التجزي في الاصول فبالعكس ويظهر مما ذكر حكم ما لو اريد كلاهما ايضا

لاشتغال المشاير ج

لاشتغال المشاير ج ايضا انتهى اقول الظاهر ان المراد بالاعتقاد هو ما يظهر من المحقق الشيخ ره في الحاشية
من التعلق بالظن في العمل بالظن لا الدور المصطلح من توقف ما يتوقف عليه وهو الوجه الثاني
من الوجوه الثلثة المذكورة لان الموقوف والموقوف عليه في الوجه الاول شيء واحد لانه لا معنى
لصحة اجتهاد المتجزي في المسائل الا جواز عمل المتجزي بظنه وهو بعينه صحة اجتهاده في جواز
التجزي فظهر ان الدور شيء واحد في الحقيقة ومنه يظهر ضعف الجواب الذي ذكره الاستاد
العلامة طاب ثراه والتحقيق في المقام الثالث انما هو الجواز فنقول انه كما اختلف الاصحاب
في جواز عمل المتجزي بظنه كذلك اختلفوا في جواز حكمه بين الناس فقال بعضهم بالجواز
لحجية ادلته التي لا تخفى وصرح بعضهم بالعدم وهو المشهور بين الاصحاب ظاهرا ودعوى ان اول
انتهى دلالة ادلته ان الظن ابدا وفي الحاصل للعوام ليس بحجة لهم بالاجماع يمكن تسليمه فان
عقل كل عاقل يحكم بعدم الاكتفاء بالظن الابتدائي وانه لا يحصل الامتثال والبراءة عن التكليف
الا في القطعي والخروج عن عهدته به وان كل ظن حاصل لكل عامي ليس بالظن الاقوى بل
الظن الاقوى بالنسبة الى غالب العوام هو ما يحصل بقول المجتهد بعد السؤال عنه او اولى
كان في بلادنا وما في ان سير المؤمنين بل وجميع المسلمين بل وعلماء المسلمين بل وجميع الفرق
في الاعصار والامصار انما كانت الرجوع الى العلماء وعدم الاعتماد بالظن الحاصل لهم
في الجواب ان ذلك مسلم بالنسبة الى العوام الذين يعتقدون ان قول العالم الذي رجعوا
اليه هو التكليف الذي كلفهم الله به ولا التفات لهم الى ان الله سبحانه حكم بالنسبة اليهم
تكليفا في الواقع ونفس الامر وباب العلم منسد ودون الاطلاق كانوا يعلمون ان الله سبحانه
بالنسبة اليهم تكليفا في الواقع ونفس الامر ويعلمون ان باب العلم منسد ودون رجوعهم
الى العالم انما لحصول الظن لهم بان قول العالم هو تكليف الله واما في ما لا اخذ بقوله للظن
بانه الحكم الواقعي او للعلم بانه بعد انسداد باب العلم يجب عليهم الرجوع الى العالم

الى العالم بعيد او مختفى وايس ولا شبهة ان غالب العوام يرجعون الى العالم ولا
يخطر ببالهم ان الله تعالى كلفنا في الواقع وتفتيش الامر وباب العلم به مسدود بالنسبة
اليه ولا يمكن له تحصيل العلم به الا بالاجتهاد ولا بالرجوع الى العالم وان رجع الى العالم
من جهة طلب الترجيح قام مقام التكليف الواقعي كما هو لازم القائلين بوجوب تقليد
المجتهد على العامي بعيد ان رجوعهم اليهم انما هو لاعتقاد جازم ان تكليف الله الواقعي
هو قول العالم الذي يرجع اليه او الظن بانه التكليف الواقعي مع المسامحة في بناء
امره على اصل كما يتسامح كثير من العوام في اصول دينهم فلا يبنونها على العلم وبالجملة
القول بانه يجب على غير المجتهد تقليد المجتهد الحي العادل بعينه اجماعا ضعيف في الغاية
بل كاسد لا يعتنيه الا بعيد من ارباب التحقيق والخبرة والبصيرة فان قلت ان المراد
من وجوب تقليد المجتهد الحي العادل انما هو الوجوب الشرطي دون التكليفي وهو لا ينافي
الجهل والغفلة والعجز فلا يلزم على القول بوجوب الاجتهاد والتقليد مخالفة القواعد
العدلية قلت على ذلك التقدير نقول بان الجاهل والغافل والعاجز تكليفهم بما ظنوه
التكليف الواقعي بالظن الاقوى او لا نقول به فان قلت ان تكليفهم بما ظنوه فلا كلام
يدل على الاجزاء فلا وجه للقول بوجوب الاعادة في الوقت والقضاء في خارجه مع ان
الاعادة والقضاء يحتاجان الى الامر الجديد والامر فليس فان قلت الدليل عليه الاجماع
على اشتراط التقليد وعدم وجوب الاعادة والقضاء فهذا نظير وجوبهما في صورة الاخلال
بالركن سهوا قلت نحن نمنع الاجماع على ان التقليد من قبيل الشروط التي يخل الاخلال
بها بالصلوة مطلقا نظير الاخلال بالطهارة ونقول في الاخلال بالركن ان الشخص المخل به سهوا
ليس مكلفا بالصلوة الناقصة حتى يلزم المحذور ومقتضى ان الامر يدل على الاجزاء فلا
وجه للقول بوجوب الاعادة في الوقت والقضاء في خارج الوقت نعم وان قلت انه ليس

تكليفهم بما ظنوه

تكليفهم بما ظنوه التكليف الواقعي ولا العبادة الصادرة من تقليد المجتهد الحي العادل فيلزم خلو بعض
الاشخاص عن التكليف مادام الحي نعم بالجملة كون التقليد شرطا في العبادة اجماعا كاشتراطها با
لطهارة ممنوع جدا وممن منع اشتراط التقليد المحقق الاردبيلي ره في صحة وقوع العبادة مطابقا
للواقع والظن في التقليد المراد مطابقتها الواقع مطابقتها لراى المجتهد الذي يرجع اليه بعد
البلوغ ومنع بعضهم ذلك الاشتراط فيما لم يكن مقصرا فرقا بين المقصر وغيره والتحقيق ان العبادة
المطابقة لظن العابد الاقوى صحيحة لا يحتاج الى الاعادة في الوقت والقضاء في خارج الوقت
الا اذا اخل بشيء من الاجزاء او الشروط التي يوجب الاخلال بها عمدا او سهوا الاعادة في الوقت
والقضاء في خارجه اجماعا نعم والاحوط ان لا يترك العامي دون الاخباري لما هو كالشيخ
الحر والشيخ يوسف رحمهما الله ومقلديه الاعادة في الوقت والقضاء في خارجه اذا كانت
مخالفة لراى المجتهد الحي العادل سيما اذا كان مقصرا وحصل له الظن الاقوى نعم وقد فصلت
وحققنا في بعض مصنفاتنا تفصيلا وتحقيقا ليس في اثبات المسالة ولا باس ان نورده هنا
بعينه لتكثير الفائدة وهو هذا واما المسئلة الرابعة فالمستفاد من كلام الشهيد ره في
الالفية ان المكلف بالصلوة الان صنفان مجتهد ومقلد له وان الخارج منهما لا صلوة له ومثله
كلام الشهيد الثاني ره في روض الجنان حيث يستفاد منه انه يجب على المكلف ان يكون
مجتهدا او مقلدا له في تمييز الواجب من اجزاء الصلوة من مندوبها وان لم يكن مجتهدا ولا مقلدا
له صلوته باطلة ولا قائل بالفرق بين الصلوة وغيرها من العبادات ظاهرا وللبحث والتامل
فيه مجال واسع لان ذلك ممنوع لو كان المراد بالمجتهد المجتهد الاصطلاحي المقابل للاخباري
وهو العالم الجامع الشرائط المقررة المستفرغ وسعه لتحصيل الظن بالحكم الشرعي الفرعي
فان القول بان عبادة مثل الشيخ الحر العاملي والشيخ يوسف البحراني وامثالهما من الاخباريين
باطلة خرافة من القول والظن انه لا يقول به ذو مسكة خال من العناد واللجاج كيف

واجتهادهم ادى الى اختيار هذه الطريقة بلا شبهة ولو لم يكن اجتهادهم حجة شرعية لم يكن اجماع
الاصوليين انه حجة فى ثبوت المسئلة الكلامية فانها ليست من المسائل الاصولية وهو ظاهر ولا
من مسائل الفقهية وهو ظاهر ايضا فتم انه لا فرق بين الاجتهاديين والقول بانهم مقصرون لا
قاصرون لا نقصد الا من القاصر او المقصر ولو كان المراد بالمجتهد ما يعم الاصولي والاخباري
يرد عليه ان كثيرا من المكلفين عامة في زمن ذلك معنى وجوب كون الشخص مجتهدا او مقلدا
للمجتهد الحي العادل او العادل مطلقا سواء كان حيا او ميتا في العبادات وانكار ذلك يكون
مكابرة وتكليف الغافل قبيح بل باطل لانه لا معنى للتكليف بدون البيان الا ان يقال ان
التكليف انما يستند الى البيان في الجملة ولو كان اجماليا وهو ضعيف بل فاسد كما ذهب اليه
جماعة من المحققين منهم السيد المحقق صاحب المدارك وكذا صاحب الذخيرة ظاهرا وقد
نقلنا كلامهما الذي يقتضي ذلك سيما اذا لم يكن الشخص المكلف مقصرا في تحصيل العلم بالتفصيل
بحسب حاله والقول بان التكليف في حق القاصر يستند الى البيان التفصيلي بعد البيان الاجمالي
وفي حق المقصر انما يستند الى البيان الاجمالي لا نعهد دعوى دلالته فان حقيقة التكليف لا
تختلف باختلاف المكلفين ولذلك ذكر المتكلمون ان التكليف بعث من يجب طاعته
على ما فيه مشقة من فعل او ترك بشرط ارادة الباعث واعلام المبعوث ولا ريب انه ليس
في البيان الاجمالي اعلام بل البيان الاجمالي ليس بيانا بالنسبة الى التفصيل بل انما يكون بيانا
واعلاما بالنسبة الى الامر المجمل وهو لا يكفي في التكليف بالمفصل يعني الامر المعين في الواقع
ونفس الامر المبهم عند المكلف وهو ظاهر [illegible] فيه ثم الغافل عن وجوب كون الشخص البالغ
العاقل مجتهدا او مقلدا للمجتهد العادل الحي او العادل مطلقا في العبادات اما غير مكلف بالعبادات
مطلقا او مكلف بها مطلقا او غير مكلف اذا لم يكن مجتهدا ولم يتفق له تقليد المجتهد ومكلف اذا
اتفق له ذلك كما اذا سئل من شخص واتفق انه كان مجتهدا فجاز السؤال عنه بدون ان يعلم

وجوب السؤال

من وجوب السؤال من حيث هو المجتهد في العلم باجتهاد الشخص او غيره مكلف اذا كان قاصرا و
مكلف اذا كان مقصرا او بالعكس والمراد بالمقصر هنا المقصر في تحصيل العلم بالاحكام الشرعية
بعد العلم الاجمالي بان في الشريعة احكاما ثابتة وطلبه وهو يجمع مع حصول الظن بالحكم فلم يكن هذا
في ذكر هناك والاول باطل قطعا سيما اذا كان بعد العلم الاجمالي بالتكليف جاز ان يكون تكليفه
في الفعل الخاص الوجوب او الحرمة او كان ظنه الحاصل من اجتهاده او تقليده مثله اعني من لم يكن
مجتهدا ولا مقلدا له مطابقا للواقع ونفس الامر يعني راى المجتهد العادل الحي الاعلم ان قلنا
بوجوب تقليد الاعلم او المجتهد الحي مطلقا ان قلنا بوجوب تقليد المجتهد الحي مطلقا او راى
مجتهد من المجتهدين سواء كان حيا او ميتا ان قلنا بعدم اشتراط الحياة في تقليد المجتهد كما
يقول به طائفة من الاخباريين وبعض الاصوليين كالطبرسي في الذكرى ظاهرا فان التكليف
الواقعي والنفس الامري في المسائل الخلافية تكليف بما لا يطاق اذ طريق العلم به منسد
ثم ان ذلك الشخص الغافل اذا لم يعمل بمقتضى اعتقاده وخالفه يعاقب عليه قطعا
الظاهر انه لا فرق بين الغافل الناشي غفلته عن تقصيره وغيره في ذلك ولو كان في فعل الفقه
لمقتضى اعتقاده مخالفة لما في الواقع ونفس الامر لان غاية ما يكون [illegible] وقصد القربة فانه
يعتبر في النية الجزم والمخالف لاعتقاده في العبادة لا جزم له وبالجملة في الحكم بان الشخص
البالغ العاقل الذي يعلم اجمالا انه جاء الرسول باحكام من عند الله سبحانه وتعالى
وحصل له بعد ذلك الجزم او الظن بتفصيل ذلك المجمل غير مكلف بمجرد الغفلة عن وجوب
الاجتهاد والتقليد مخالفة للاجماع بل والضرورة من الدين ظاهرا وهو يستلزم ايضا ان لا يكون ذلك
الشخص مثابا على العمل بمقتضى اعتقاده ومعاقبا على مخالفته بمقتضى اعتقاده وان لا يكون
بين العامل بمقتضى اعتقاده والمخالف له فرق من جهة ترتب الثواب والعقاب وهو خلاف
طريقة العدلية قطعا والثالث باطل ايضا فانه يستلزم ايضا ان لا يكون الشخص البالغ العاقل

العالم بالتكليف اجمالا الجاهل بوجوب التقليد المجتهد مكلفا بالعبادة وهو خلاف الاجماع
بل والضرورة ظاهرا ومع ذلك خلاف طريقة العدلية فانه لا فرق بين الغافل الذي اتفق
له السؤال عن المجتهد والاخذ بقوله والغافل الذي لم يتفق له ذلك في الفعل الاختياري
فكيف يقال ان الاول مكلف وعمله صحيح يثاب عليه والثاني لا ثواب له مع اتيانه في
العبادة بقصد التقرب سواء ولو قيل ان عمل الاول صحيح لكن العمل لا ثواب عليه ففيه القول
بجواز انفكاك اللازم عن ملزومه فان العبادة الصحيحة يستلزم الثواب وكذلك الرابع
والخامس فتدبر وعلى الثاني اما مكلف بما ظنه تكليفه او بالواقع ونفس الامر او بما هو راي
المجتهد الذي لو لم يكن غافلا كان عليه السؤال عنه وتقليده والاول هو مقتضى التحقيق
ولكن ينافي القول بانه يجب على غير المجتهد تقليد المجتهد العادل الحي او العادل مطلقا على الاطلاق
كما هو ظاهر الشهيدين رحمهما الله وموافقيهما الا ان يحمل على ان معنى وجوب تقليد المجتهد عليه انه مكلف
بما هو راي المجتهد الا ان يحمل الوجوب في كلام هؤلاء على الوجوب الشرطي كما صرح بعضهم بان
الفساد بعد ان قالوا انه يجب ان يكون المكلف مجتهدا او مقلدا لان وجوب احد الامرين
الاجتهاد والتقليد لا يستلزم ان يكون عبادة من ليس مجتهدا ولا مقلدا له فاسدة فتدبر والثالث
ايضا ينافي القول المذكور ومع ذلك يستلزم التكليف بما لا يطاق اذ العلم بالواقع ونفس
الامر في حالة ثبات ممتنع الحصول واما الثالث فهو في حق غير المقصر الناص باطل لانه تكليف
الغافل وكذا في حق المقصر فانه في حال الجهل بالتكليف غافل وكونه مقصرا باعثا على البقا
على الجهل لا يجعله باعثا على تعلق التكليف الحقيقي بما في الواقع ونفس الامر به فان التكليف
الحقيقي لا يتحقق بدون البيان التفصيلي الا ترى انه لو قال سيد لعبده اني كلفتك بتكاليف
وبينته لزيد مثلا واذهب اليه وتعلمها منه فاذا تبين ان تقصير العبد في الذهاب الى زيد
والسؤال عنه عن بيان التكاليف التي اودعها السيد عنده فهل يجوز للسيد ان يعاقبه

على ترك امتثال التكاليف

على ترك امتثال التكاليف فيعتذر العبد باني لم اكن عالما بها بقول السيد في الجواب
لم لم تذهب الى زيد ولم تسأل منه فتعاقب على ترك الذهاب الى زيد وعدم السؤال عنه لا على ترك
امتثال التكاليف وان عاقبه على ترك امتثال التكاليف لذمه العقلاء ووجه على العقوبة بالاكتفا
بالبيان في التكاليف الحقيقي بما في الواقع ونفس الامر بالنسبة الى المقصر اما ان يتعلق
التكليف بالمكلف وقت البيان الاجمالي ففيه انه لا فرق بين المقصر وغيره في ذلك الوقت
وهو فاسد جدا واما ان يتعلق التكليف بالمقصر حين التقصير فلا بد ان يكون التقصير بيانا
للتفصيل وهو فاسد بين الفساد فلا بد على ذلك القول بان المراد من التكليف لازمه اعني
ترتب ما يترتب على التكليف الحقيقي من العقاب على تركه ولم يجد عليه دليل ومع ذلك
ليس وظيفة الفقيه فلا يحسن منه التكلم فيه فان قلت ما استفاد من التقريرات انه يجب
على الغافل تقليد المجتهد العادل الحي مثلا بل انما يجب عليه العمل بمقتضى جزمه او ظنه الحاصل
من الامارات الظنية ولو كانت قول مثله ممن ليس بمجتهد او لا مقلد له كما انه من كان اذا
اعتقد انه يعلم ما هو التكليف وعمل بمقتضى ظنه ثم تبين له ان التكليف في الواقع
ونفس الامر بالنسبة اليه انما هو تقليد المجتهد الحي العدل فهل يجب عليه الاعادة في الوقت
والقضاء في خارج الوقت فقط كمن صلى بظن الطهارة ثم تبين فساد ظنه او لا يلزم ذلك مطلقا
كالمجتهد الذي تبين له خطاؤه والمقلد الذي تبين له خطأ مجتهده او فسقه او عدم
اجتهاده او يلزم اذا لم يكن مطابقا للواقع ونفس الامر او لراي المجتهد الذي يجب له
تقليده ولا يلزم اذا كان مطابقا للواقع ونفس الامر او موافقا لراي المجتهد قلت بعد
ما ثبت ان تكليفه العمل بمقتضى جزمه او ظنه ان قلنا بدلالة الامر على الاجزاء كما هو
التحقيق فلا يجب عليه الاعادة ولا القضاء ولا يمكن القول بوجوب الاعادة في الوقت
والقضاء في الخارج عليه اذا لم يكن مطابقا للواقع ونفس الامر فان الظاهر ان في صورة المطابقة

لا يجب عليه القضاء والاعادة لان الاخذ من المجتهد ليس من شرائط الصحة فان قلت البينة ان
مثل الصلوة بظن الطهارة التي انكشف بعدها عدم الطهارة قلت ليس مثلها والصلوة بظن الطهارة
ولم يدل النص على وجوب اعادتها في الوقت وقضائها في خارج الوقت لقلنا بعدم وجوب
الاعادة والقضاء فيها ايضا ولو قلنا ان المشهور وجوب الاعادة في الوقت والقضاء في خارج الوقت
على من ليس مجتهدا ولا مقلدا للمجتهد كما نص الوالد في اعادة الصلوة الواقعة بظن الطهارة في
الوقت والقضاء في خارجه بعد انكشاف فساد ظنه لكان الاعادة والقضاء واجبين عليه ومقتضى
اصالة البرائة والعسر والحرج المنفيين في الشريعة السمحة السهلة عدم القضاء سيما في بعض الصور
مع ان المشهور عليه غير معلومة وهذا لا ينافي القول بوجوب القضاء عليه اذا اخل بشيء من الشرائط
والاجزاء التي يكون الاخلال بها عمدا او سهوا موجبا للقضاء والاعادة عند المجتهد فان الاخلال
عن جهل في حكم الاخلال عن عمد وسهو وعلى هذا فلو اخل بما يوجب الاخلال به عمدا او سهوا
الاعادة والقضاء اتفاقا كان عليه القضاء والاعادة بالطريق الاولى فان قلت ان ما يدل على
وجوب القضاء على من فاتته الصلوة يدل على وجوبه عليه قلت لا يدل عليه لانه لا يصدق في
الفوت في الصورة المفروضة كما لا يصدق الفوت ظاهرا اذا كان المصلي مقلد المجتهد رأيه خالف
لرأي المجتهد الاخر وكذلك اذا كان مجتهدا خالف الاخر في الرأي فان قلت انه يصدق الفوت
في الصورتين لكن لا يجب القضاء بالاجماع بعض فقد خصص النص بالاجماع قلت انه ممنوع
فان الظاهر المتبادر من الفوت انما هو عدم الاتيان بالصلوة بالمرة كما في صورة الترك عمدا او
نسيانا انتهى وينبغي ان يعلم انا نقول بعدم وجوب القضاء على الغافل اذا عمل بمقتضى ظنه
في كل ما يتعلق بالعبادة من الشروط والاجزاء ولم يكن في نحو منها مشكلا كما مر ولانه ينافي
النية التي بناؤها على الجزم الا فيما يجوز التردد فيه لعدم امكان حصول الجزم اذا اتى به مترددا
بقصد القربة وكان ظنه ظنا معتبرا وهو الظن الاقوى فانه المعتبر شرعا فان الدليل الذي

انه على حجية الظن

انه على حجية الظن انما يدل على حجيته فلا تغفل ثم وقد جماعة من الاصحاب بالفرق بين المقصر و
القاصر منهم شيخنا المحقق طاب ثراه في القوانين المحكمة حيث قال في العبادات الصادرة منهم
اي من يعتقد ان احكام الدين هو ما علمه ابوه وامه ولا يختلج بباله احتمال سواه كالاطفال
في اوائل البلوغ سيما اطفال العوام بل وسواهم واكثر رجالهم ان وافقت الواقع و
نفس الامر فلا قضاء عليهم ايضا لان الامر يقتضي الاجزاء وتكليفهم في هذا الحين ليس الا ذلك
بل ولو لم يعلم مطابقته للواقع ايضا بل ولو علم عدم مطابقته للواقع ايضا لحين ما ذكر
واما من تفطن وقصر فهو معاقب واذا طابق عبادته للواقع واما القضاء ففيما لم يطابق الواقع
فلا اشكال فيه وفيما لم يعلم فيه المطابقة وعدمها الظاهر ايضا وجوب القضاء لانه الاشكال
في صورة المطابقة ولا يبعد القول بوجوب القضاء ح ايضا لعدم صحة قصد التقرب في
هذه العبادة فيكون باطلا فح قول مشهور علمائنا رضوان الله عليهم من بطلان عبادة
من لم ياخذها من المجتهد ولو طابق الواقع لابد ان ينزل على ذلك ولكن كلام كثير منهم
مطلق ومرادهم من قولهم ان الجاهل معذور فيما لاقى من مسائل خاصة هو الجاهل بقضيته لا اجماله
ايضا انتهى كلامه اعلى الله مقامه والمراد بالمقصر هنا غير الغافل من وجوب كون الشخص
البالغ العاقل في عبادته مجتهدا او مقلدا له وهو المتفطن لذلك اقول المتفطن لذلك
اما يجزم بان شرط صحة العبادة ان يكون مجتهدا او مقلدا له ولا يجزم به والاول لا ريب
ولا شبهة في انه يجب عليه ان يكون مجتهدا او مقلدا للمجتهد العادل الحي الاعلم ان جزم
بوجوب تقليد المجتهد العادل الحي الاعلم او للمجتهد العادل الحي ان جزم بذلك او للمجتهد
العادل مطلقا ان جزم بذلك وفي بطلان عبادته لو لم يكن عن اجتهاد ولا تقليد لانه مع
الجزم بذلك لا يتصور منه عبادة اذا لم يكن مجتهدا ولا مقلدا لان مع الجزم بذلك لا يتصور
منه النية اعني قصد العمل قربة الى الله لانه يعتبر في النية الجزم او الظن وفي صورة

الجزم باشتراط العبادة بتقليد المجتهد لو لم يقلد المجتهد ليس له جزم وكذا ظن بان ما يفعله مراد له تعالى
وحينئذ فلا يتكون منه نية فلا تكون عبادة لكن في حصول ذلك الجزم اشكال اذ لم يقم على اشتراط صحة العبادة
بان يكون الشخص مجتهدا او مقلدا دليل سوى ما يحكى من الشهرة ومع ان الاصل عدم الاشتراط به والرجوع
الى المجتهد ليس لاشتراط العبادة بالتقليد له بل لان يعلم حكم المسئلة فاذا علم ذلك او ظنه فلا حاجة
الى الرجوع اليه فتدبر والثاني اما ان يكون له ظن به او لا يكون له به ظن ايضا والاول يجب عليه
ايضا ان يكون مجتهدا او مقلدا له في العبادة وتكون عبادته باطلة اذا لم يكن عن اجتهاد و
تقليد المجتهد الا اذا كان ظنه على خلاف راى المجتهد الذي ظن وجوب تقليده كما اذا
ظن وجوب تقليد المجتهد الحي وكان ظنه في المسئلة مخالفا لما افتى به المجتهد الميت مع
الظاهر هنا وجوب العمل بما افتى به الميت لان ما يدل على حجية الظن انما يدل على حجية الظن
الشخصي دون الظن النوعي كما حققناه في محله فالقول بالتخيير ايضا ضعيف فتدبر والثاني
اما ان يكون جازما على خلافه او ظانا عليه او لا يكون جازما ولا ظانا على خلافه وفي الصورتين
الاوليين يجب عليه العمل بمقتضى جزمه او ظنه وفي صورة الثالثة لو كان له جزم او ظن با
لمسئلة فيعمل بمقتضى جزمه او ظنه والا فالظاهر انه مخير في الاخذ باحد طرفي المشكوك لانه لا
يمكن الخلو من التكليف او التكليف بما لا يطاق فتدبر و في صورة الجزم باشتراط العبادة
بتقليد الحي المجتهد او الظن به يكفي العلم بان فتوى المجتهد في المسئلة الحكم المخصوص باي
طريق حصل واما في صورة تعذر العلم او تعسره هل يكفي الظن بان فتواه فيها الحكم الخاص
باي امارة حصل او لا بد من حصوله بامارات مخصوصة شرعية مثل خبر العدل الثقة او المكاتبة
المامونة عن الغلط والتزوير لا بد للمقلد من تحقيق ذلك والظاهر انه يكفي مطلق الظن وعلى
هذا لو انكشف ان راى المجتهد خلاف ما ظنه هل يجب عليه الاعادة في الوقت والقضاء
في خارجه ام لا يجب شيء منهما او فيه التفصيل والظاهر انه لا يجب عليه الاعادة والقضاء

لم يلزمه الامر على الاجزاء

لم يلزمه الامر على الاجزاء ولو اعاد في الوقت كان احوط واولى نعم ما قررنا يظهر مما في كلام الشيخ
بعدم وجوب الاعادة والقضاء على غير المتفطن مطلقا فتدبر انتهى ولعله يظهر مما قررنا ضعف ما
ذهب اليه بعض اعيان المعاصرين من عدم حجية ظن العوام حيث قال الثاني قد تقدم في
في جملة كلام له وبالجملة الاصل عدم حجية الظن خرج من جميع ذلك ظن المجتهد بالاجماع وقضاء
الضرورة اذ المسلمون اجمعوا على ان من استفرغ وسعه في درك الحكم الشرعي وما هو عنده
ذلك جميع ما له دخل في استحكام المدرك وتشييده وتسديده وحصل لها ما يغني يكون
ذلك حجة عليه والضرورة قاضية بانه لو كان الظن حجة فهذا حجة وكذا لو كان لا بد من العمل
بالظن جاز النفي بل على ذلك واتم بقاء التكاليف الى يوم القيمة بقيمي يسد باب العلم
ايضا كما عرفت دون من استفرغ وسعه في جميع ما له دخل في الوثوق والمثابة وحصل ما هو يجب
لا يكلف الله فتم انه لا بد من ذلك يقينا لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وفي قوله تعالى ليس
عليكم في الدين من حرج وما ورد انه لا تكليف بما لا يطاق و لعل القطعي بحجيته مثل ما يخفى فيه
يظهر من تتبع الاخبار والاحكام ايضا والفهم العقلي حاكم بحجيته قطعا وايضا جميع العلوم
والصنائع المحتاج اليها في انتظام المعاد والمعاش يكون الحال فيها كما ذكر بلا شبهة والعلم
الحق فيها جارية فيما نحن فيه ايضا قطعا فنأخذ فيما سنا هكذا هذا ما ادى اليه اجتهادي
واستفراغ وسعي وكلما ادى اليه اجتهادي واستفراغ وسعي فهو حكم الله يقينا في
حقي والصغرى يقينية وكذا الكبرى فالنتيجة يقينية بلا شبهة وبالجملة خروج ظن
المجتهد مما ذكر قطعي بلا تامل واما كل ظن فلا يكون قطعي على خروجه بل ولا ظني ايضا مع انك
قد عرفت حال الظن وعدم نفعه اصلا وكونه محتاجا الى دليل وانه لا يكون حجة حتى ينتهي
الى القطعي [illegible] مع ان من لم يراع الشرايط ولم يستفرغ وسعه حتى
ما حصل له ظن فيحتمل ان يكون بعد ما دام لم يستفرغ يزول ذلك الظن عنه ويتبدل بخلافه

ويظهر عنده ان حكم الله تعالى خلاف ذلك بل ربما يحصل له القطع بانه ليس حكم الله تعالى خلاف
ذلك بل ربما يحصل له القطع بانه ليس حكم الله تعالى فكيف يكون ما يحصل له بدل الامر حجة
لمن تمكنه من معرفة كونه حكم الله او عدم كونه حكم الله او ان الظن انه ليس حكم الله بل الادلة
تقتضي عدم كونه حجة كما ان الحال في سائر العلوم والصنائع المحتاج اليها كذلك لان ما دل
على حجيته في العلوم والصنائع بل والمنع عن العمل بسائر المسائل الظنية فيه كذلك بطريق اولى لان
وجوه ظهر وجهه اتم واقوى ثم ما ذكر من حجية ظن كل عامي جاهل او امرأة او صبي مميز بالنسبة الى
الدليل والمانع والظن الذي لا يفيد الحجية ظن هو لا احد والتهم قد عرفت ان جواز التقليد وحجيته
مما خرج المجتهد بالاجماع والادلة المذكورة وان ظنه اقوى في نظر من ظن تقليد غيره فحجية
كل ظن لا يلازم فيه بالعكس اذ لا شك في ان الظن الحاصل من تقليد العارف الماهر الذي
جمع ما له دخل في المتانة والمستنبط وسعه في ذلك اقوى من ظن من لم يكن كذلك ولم يراع مط
كما هو الحال في العلوم والصنائع لكن ذلك ما ذكرناه موقوف على الانصاف والتخلية الكاملين
وللجهلة هولاء يراعون في كل علم بل وفي كل امر من الامور ان المرجع قول المجتهد في ذلك العلم
وذلك الامر والتقليد لا لان كل ظن حصل يكون حجة سوى الفقه مع ان الخطر فيه اعظم وارباب
والاختلافات فيه اكثر بمراتب نحن هذا مع انه ورد النهي عن العمل بما خالف القرآن
وما وافق العامة وما حكامهم وقضاتهم اليه اميل وما خالف السنة والمشتهر بين الاصحاب
وما رواه غير الاعدل والافقه والاورع الى غير ذلك وكذا ورد الامر بمعرفة العام والخاص
والمحكم والمتشابه والناسخ والمنسوخ وورد عليكم بالدرايات دون الروايات الى غير ذلك
مع ان الكثير كما ما يحصل من الجمع بين الاخبار فلا بد من معرفة العد في الجمع وانحاء الجمع
والتهم ان الاخبار مبنية على الظنون فلا بد من معرفة ما هو الحجة وما ليس بحجة الى غير ذلك
كما ستعرف ولان الظن لو كان حجة مط لزم ان يكون ظن النساء والاطفال والجهال حجة

ومما يدل على الظن

وهذا يدل على ان الظن من حيث انه ظن ليس بحجة وما ذكره من ان كل ظن له مدخلية في فهم الادلة
والاخبار يكون حجة وان الحجة منه هو ظن المجتهد خاصة انتهى وما ذكره يظهر ان الاصل في ظن
غير المجتهد عدم الحجية عالما كان او عاميا رجلا كان او غيره والحجة فيه وجوه منها اصالة عدم حجية
الظن المستندة الى العقل والنقل من العمومات الواردة في الكتاب والسنة المانعة من العمل
بذلك مط خرج ظن المجتهد بالدليل ولا دليل على خروج ظن غيره فيبقى مندرجا تحت الاصل
لا يقال ان العمومات المذكورة غايتها الظن ولا تتم حجيته بالنسبة الى الخصوص بل لو كان حجة
لكانت سائر ظنونه حجة لعدم الفارق ثم لا ان يدعى ان علماءنا حفظنها ومع ملاحظة كلمات
المحققين من علماء الاسلام يحصل العلم القطعي بان الاصل الشرعي القديم عدم حجية الظن
لا يقال الدليل الاول الذي يستدل به على اصالة حجية الظن بالنسبة الى المجتهد تقتضي ذلك
بالنسبة الى غيره من سائر المكلفين لاشتراكهم معه في انسداد باب العلم باكثر الاحكام
الشرعية الفرعية لانا نقول هذا باطل اما اولا فلان الطائفتين وان اشتركتا فيما ذكر ولكن
المجتهد باعتبار خصوصية استفراغ وسعه في كل ما فيه تحصيل العلم او الظن يعلم بانه لا يمكن
من العلم في ذلك الواقعة ولا كذلك غيره لعدم تحصيله من لم يعلم بانسداد باب العلم في كل
واقعة وان علم اجمالا بالانسداد في اكثر الوقائع ومع ان هذا العلم الاجمالي لا يحصل لكثير
من لم يبلغ درجة الاجتهاد ولا كذلك المجتهد كما لا يخفى وهذا المقدار من الفرق يكفي هنا لان
مبنى الدليل على انسداد باب العلم في كل واقعة بالنسبة الى من يريد التمسك بالظن وهو
غير حاصل بالنسبة الى العوام فتم واما ثانيا فلان الادلة القاطعة على عدم جواز اعتماد غير
المجتهد على غير التقليد ومنها اجماع العلماء الاعلام على من لم يبلغ درجة الاجتهاد من
العوام وغيرهم يلزمه تقليد المجتهد لا العمل بكل ما يظنه بل لا يبعد ان يقال انه مجمع عليه
بين جميع علماء اهل الملة فان المعلوم منهم عدم تجويزهم للعوام الا الاخذ من العلماء و

منها ان المعهود من سيرة المسلمين من زمن النبي ص والائمة الطاهرين ع الى يومنا هذا الالتزام
بالتقليد والرجوع الى العلماء بالنسبة الى من لم يبلغ درجة الاجتهاد وعدم العمل بالظن في
نفس الاحكام الشرعية بل هذا سيرة جميع المسلمين ولا يقدح فيما ذكرناه ما حكي عن جماعة من
علماء الحلب من ايجابهم الاجتهاد على كل مكلف بقدر حاله فتدبر ومنها انه لو جاز لكل
مكلف العمل بما يظن كان في نفس الاحكام الشرعية الفرعية لزم الفساد العظيم في امر الدين
وذلك واضح ومنها ان المعهود من سيرة العقلاء في امور الدنيوية كالفلاحة والخياطة ونحوهما
الالتزام بالرجوع الى اهل الخبرة لا العمل بكل ظن يكون والامور الدنيوية والاحكام الشرعية اولى
بذلك الثالث ما حدثه في رسالة الاستصحاب نعم يمكن ان بالقياس وما هو مثله
مما ورد المنع عنه شرعا بخصوصه او اتفقوا على عدم اعتباره مثل اثبات الحكم بالرمل والنجوم
وامثالهما مع انا نعرف يقينا ان الطريقة المعهودة بين الشيعة عدم اخذ الحكم الشرعي من امثال
هذه الظنون وانها اجنبية بالنسبة الى الشرع بخلاف الاستصحاب لما عرفت وذكر
في مقام اخر بعد الاشارة الى اصالة حجية الظن نعم كثير من الظنون يحصل القطع بعدم جواز
جعله حكما شرعيا ومنها ما يحصل الظن بعدم حجيته حكما شرعيا ومنها ما يحصل الظن بعدم
جواز جعله مناطا للحكم الشرعي للظن بكونه اجنبيا بالنظر الى الشرع واخذ الحكم منه
كان الحكم بالرمل والنجوم وربما يحصل القطع بكونه اجنبيا والحاصل ان الفقيه لا يخفى عليه
الامر بالنسبة الى الظنون التي يحصل القطع او الظن بعدم جعله مناطا للحكم وربما لا
يحصل له الشك انتهى ويستفاد من كلام صاحب المدارك وصاحب الذخيرة بل المحقق
الاردبيلي بل والمحقق الحلي رحمهم الله عدم وجوب الاجتهاد والتقليد مطلقا فانه قال المحقق
الحلي وكذا البحث في كل من ادى عبادة الواجب في نفس الامر وان لم يكن بحكمه ومسئلة القول
في الاعتقادات الكلامية اذا خالف الواقع فانها كافية وان لم يحصل بالادلة المقررة نقله

صاحب المدارك

صاحب المدارك فيما اذا صلى المكلف الجاهل بمراعاة الوقت او الناسي وصادف الوقت و[illegible]
وتبعه المحقق الاردبيلي ره في مجمع الفائدة بعد ايراده كلام شيخنا الشهيد الثاني في روض الجنان
في وجوب المسائل ان العامي يجزيه من كان في غاية سقوطه مصيبة ليس ينفع لانه يستلزم عدم الفرق
فلا تم عدم تحقق الترجيح الا وحدي الناس لعلهم انهما ان لسع الواجب على الناس
كلهم تحصيل جميع الواجبات التي ذكرها بالدليل والتقليد على الوجه الذي اعتبره البعض
منهم الشارع اما على الفطرة لاستلزامه التكليف بالمحال او بالمشقة المنفية عقلا او نقلا ويستلزم
تعطيل العبادات في الاحكام بل لسعة عليهم في الزمع الامامه صل اليهم وجوبه ووجوب تعلمه
وذهب في مسئلة الاجتهاد من اوقف وبالجملة كل من فعل ما هو في نفس الامر وان لم يعرف كونه
كذلك ما لم يكن عالما بنهيه وقت الفعل حتى لو اخذ المسائل من غير اهلها بل لو لم ياخذ من احد وظنها
كذلك وفعله فانه يصح ما فعله وذهب مثل ذلك في بحث الوضوء ايضا ونحن اقتصرنا على نقلهما
وقد صاحب الذخيرة ره في شرح قول العلامة ره يجب على المكلف معرفة واجب افعال الصلوة
من مندوبها ما يجب على المكلف معرفة كيفية الصلوة وما يعتبر في صحتها ليتمكن من الاتيان بها
على جهة الامتثال ولا بد من ان تكون تلك المعرفة مستندة الى الدليل تفصيلا ان كان مجتهدا اهلا
له ومستدلا او دليل اجمالي ان كان مقلدا لم يبلغ رتبته كما تقرر في الاصول ولا يكفي تقليد غير
المجتهد وكل ذلك شرط بكون المكلف مستجمعا للفهم والعقل والتمكن مقدار ما يصح تكليفه
بما ذكرناه فلو كان المكلف بحيث لا يتمكن بنفسه من التامل في المقدمات المنتجة لمعرفة الصلوة
لا بد ان يكون لها مستند صحيح يجوز التعويل عليه واما الاخذ من دليلها والاعتماد فيها على
اخذها كما هو شان المجتهد والمقلد ولم يحصل له هذه المعرفة بالاجتهاد والتعلم الشرعي لا
يجب عليه معرفة افعال الصلوة على الوجه المذكور ومع هذا لا يسقط عنه التكليف بالصلوة
لصلوة اذا لم يكن منسلخا عن العقل الذي هو مناط التكليف بالكلية بل يجب عليه الاتيان

على وجه يجمعها اذ عمدة تفصيل الامر الذي يجب عليه والحال هذه متعسر الا على الضابط من خاض
العمر في هذا الباب انتهى فانا لحاصل لكل الذكي المتامل بعد ما القى قواعد العدل لا يخفى عليه
تنحى عن ذلك اثناء استقام انتهى وينبغي ان نورد هنا ما يتفرع على القول بوجوب التقليد
على من لم يبلغ رتبة الاجتهاد منها معرفة المجتهد ويكفي في معرفته انه شخص عالم غير معصوم
يميز بين الحلال والحرام بدون ان يرجع الى غير المعصوم ولو بالظن المعتبر الحاصل بعد استفراغ
الوسع ولما كان بين العلماء اختلاف في حجية الاجتهاد فان بعضهم على انه لا يبقى الوثاقة
مع نسبة المحققين بل كلهم حالا كما حكى عن سديد الدين محمود الحمصي وفي كلام شيخنا الشهيد
الثاني في النفحة في مسئلة عدم جواز مراة الاموات المشهور من ارض الصحيح اشارة حيث
قال انا نعلم بها الشيخ واشتهرت بين ابنائه وردها المستنبطون لمخالفتها الاصول انتهى
وبعضهم على خلاف ذلك وبينهم اختلاف انهم فرعه العامي لحجية الاجتهاد لا يكون الا عن تقليد
وهو يستلزم الدور وغيره ولا دلالة على عدم وجوب تقليد المجتهد على العوام الان بقي انه يكفي
في تقليد المجتهد معرفة الشخص انه شخص غير معصوم يميز بين الحلال والحرام ولو لم يعرف بعنوان
المجتهد ولم يتعقبه ذلك العنوان اصلا فان معرفته بذلك العنوان ليس واجبا اتفاقا
لعدم السالم عن المعارض ولكن ذلك العنوان من المستحدثات التي ليس في كلام الشارع
ولا الائمة الطاهرين سلام الله عليهم اجمعين ويؤيده ان الفقهاء قالوا في كتاب القضا
وفي حال الغيبة ينفذ قضاء الفقيه الجامع لشرائط الافتاء ويشترط في القاضي الاستقلال
بالافتاء فتم ومنها اعتقاد كون من يرجع اليه ويستفتيه مجتهدا اي عالما قادرا على
التمييز بين الحلال والحرام بدون الرجوع الى غير المعصوم ولو بالظن المعتبر وهل يكفي فيه
الظن مطلقا او الظن الاقوى او لا يكفي فيه بالظن اصلا بل لا بد من الجزم فظاهر من العلامة
في النهاية الاكتفاء بالظن وقطع ذلك بانه مجتهد فانه قال لا يجب على المستفتي الاجتهاد البالغ

في معرفة المجتهد المتورع

في معرفة المجتهد المتورع بل يكفيه البناء على الظاهر وذلك بان يراه منتصبا للفتوى بمشهد من الخلق
ويرى اجتماع الخلق عليه والانقياد الى ما يفتيهم به واقبال المسلمين على سؤاله وكذا منه في
التهذيب حيث قال لا يشترط في المستفتي علمه بصحة اجتهاد المفتي لقوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر
ان كنتم لا تعلمون من غير تقييد فيجب عليه ان يقلد من يغلب على ظنه انه من اهل الاجتهاد
والورع وانما يحصل للمستفتي هذا الظن برؤيته منتصبا للفتوى بمشهد من الخلق واجتماع المسلمين
على استفتائه وتعظيمه ووافقه السيد عميد الدين في الشرح مستدلا بالاية ثم قال لان سبيله
العامي الى العلم بصحة اجتهاد المجتهد الا بعد كونه مجتهدا وقد يجب عليه الاستفتاء وقت وقوعه
بعد ذلك ثم ولا يجب عليه الاجتهاد البالغ في معرفة المجتهد المتورع بل يكفيه البناء على الظن
وذلك بان يراه منتصبا للفتوى بمشهد من الخلق ويرى اجتماع الناس عليه والعمل بفتواه
والانقياد الى قوله والعمل بمقتضاه واقبال المسلمين على سؤاله واخذ مسائله وتعظيمه واكرامه
انتهى وكذا فخر المحققين في شرح المبادي كما حكي عنه فانه قال الاجماع على انه لا يجوز
الاستفتاء من اتفق بل يجب عليه ان يجمع وصفين الاجتهاد والورع ولا يجب على المستفتي
الاجتهاد البالغ في معرفة المجتهد المتورع بل يكفي البناء على غلبة الظن بان يراه منتصبا
للفتوى بمشهد من الخلق ويرى ايضا اجتماع الخلق عليه والانقياد الى ما يفتيهم واقبال
المسلمين على سؤاله انتهى ووافقهم الشهيد الثاني في منية المريد في اداب المفيد و
المستفيد حيث قال يلزم المقلد ان لا يستفتي الا من عرف او غلب على ظنه علمه بما
يصيره اهلا للافتاء وعدالته وانما يحصل علمه بذلك بعد البحث عنه بحصول احد الامرين اما
لممارسة المطلعة على حاله او شهادة عدلين او شياع حاله بكونه منتصبا لذلك او باذعان
جماعة من العلماء العاملين بالطريق وان لم يكونوا عدولا بحيث يحصل الظن انتهى
وفي المقاصد العلية حيث قال لا يجب على المستفتي العلم باجتهاد المفتي بل يجب

عليه تقليد من يغلب على ظنه انه من اهل الاجتهاد كما يحصل هذا الظن برؤيته منتصبا للفتوى
مشهودا من الخلق وباجماع المسلمين على استفتائه والعمل بفتواه في قوله وبشياع انه بالممارسة
المطلعة على الحال من العالم بطريق الاجتهاد ولا يشترط في الممارس ان يكون مجتهدا بل يمكن ذلك في كثير
من المقلدين فان مخالطة اهل هذا الفن وشهادة عدلين بالممارسة او بحصول احد الاسباب المفيدة
له وباذعان جماعة من العلماء العارفين بالطريق فيحصل بذلك الشياع ان لم يكن فيهم عدلان
انتهى والظاهر ان مراده هو لا بالظن انما هو الظن الاقوى فان الاكتفاء بمطلق الظن ولو كان بعد وبا غيره مسلوك في
بالتراع الحرج بحسب حال الشخص خلاف طريقة المعتاد سيما في المطالب المهمة الجليلة وكان خروجه
من هذه قوله ثم ان الظن لا يبعد ان يحصل لمن خشيناه مشكل جدا ومن المحقق اذا عبر العلم حيث نفى
ولا يكتفي العامي بمشاهدة المفتي متصدرا ولا داعيا الى نفسه ولا مدعيا ولا باقبال العامة عليه
ولا اتصافه بالزهد والتورع فانه قد يكون غالطا في نفسه او مغالطا بل لا بد ان يعلم منه الاتصاف
بالشرائط المعتبرة من ممارسته ومباحثة العلماء وشهادتهم له باستحقاق منصب الفتوى وبلوغه
اياه انتهى ونحوه صاحب المعالم حيث قال بعد نقل كلامه وكلام المحقق هو الاقوى والوجه
واضح لا يحتاج الى البيان وقال قبل ذلك لا في تجويز رجوع المقلد الى المجتهد يعلم تحقق
الشرائط فيه اما بالمخالطة المطلقة او بالاخبار المتواترة او بالقرائن الكثيرة المتعاضدة او
بشهادة العدلين العارفين بها لانها حجة الا ان اجتماع شرائط قبولها في هذا الموضع عزيز الوجود كما
لا يخفى على المتامل انتهى ويظهر من كلام المرتضى رحمه الله على ما نقل عنه صاحب المعالم الموافقة لما
ذكره المحقق رحمه حيث قال والعامي طريقه الى معرفة صفة من يجب عليه ان يستفتيه لانه يعلم
بالمخالطة والاخبار المتواترة حال العلماء في البلد الذي يسكنه ورتبتهم في العلم والصيانة
اليهم والديانة قال ولنحن مضطرين في هذه الجملة قول من يبطل الفتيا بان يقول كيف يعلم علما
وهو لا يعلم شيئا من تحصيل علوم لانا نعلم اعلم الناس بالتجارة والصناعة في البلد وان لم

نعلم شيئا من الصياغة

نعلم شيئا من الصياغة والتجارة وكذا العلم بالنحو واللغة ومعرفة الاداب انتهى ولعل ما اختاره
العلامة رحمه من الاكتفاء بالظن لكن اذا تعذر تحصيل العلم او استلزم الضرر او العسر والحرج
وهذا هو مراده ظاهرا ولا يبعد ان يكون مراد المحقق ايضا ذلك فانه اذا تعذر تحصيل العلم بحال
الشخص فقد يقع التردد بين الاخذ بقول مظنون الاجتهاد او الاحتياط ولا دليل على ترجيح الثاني
الا ان يقال ان الاصل حرمة التقليد والعمل بالظن وما خرج منه بالاجماع انما هو تقليد معلوم
الاجتهاد والبراءة اليقينية عن اشتغال الذمة بالتكليف يقينا انما يحصل بالاحتياط والظاهر
ان العقل لا يحكم بل يستند على اشتغال الذمة بالتكليف يقينا البراءة اليقينية اذا استلزم
تحصيلها الضرر او العسر والحرج سيما بعد ملاحظة ما ورد في الشرع من نفي الضرر والعسر
والحرج ثم وقد يقع التردد بين الاخذ بقول مظنون الاجتهاد الحي ومعلوم الاجتهاد الميت
وجواز الاخذ بقول معلوم الاجتهاد الميت خلاف في الاجماع عند البعض والمشهور عند
البعض بخلاف الاخذ بقول مظنون الاجتهاد الحي فان جوازه ذلك لو لم يكن مشهورا لم
يكن خلاف في الاجماع ولا خلاف المشهور والظاهر انه المشهور بين الاصحاب والظاهر ان الطريقة
المستمرة في الاعصار والامصار انما هو الرجوع الى من يغلب على الظن انه مجتهد وعدم
الاقتصار في التقليد على معلوم الاجتهاد ومنه امكن ان يقال ان معرفة المجتهد من باب الظنون
الاجتهادية كمعرفة العادل والقيمة والقسمة وغيرها من الموضوعات والظاهر ان المدار في
جميع ما يتعلق بالمعاش على الاكتفاء بالظن الغالب بعدم انسداد باب العلم او استلزام
تحصيله الضرر او العسر والحرج ولذا يرجع المريض الى من يغلب على ظنه انه طبيب او
طبيب حاذق ويرجع من يريد بناء غالبا الى من يغلب على ظنه انه بناء وكذا من
يريد المشاورة كل من يظن انه اهل المشورة الى غير ذلك مما يتعلق بالمعاش والامور
المتعلقة بالمعاد كالامور المتعلقة بالمعاش غالبا وقد وافق العلامة شيخنا المحقق طاب

ذكرها في القوانين المحكمة حيث قال وتحقيق المقام على ما اسسناه عليه الاساس في المباحث المتقدمة
ان الجاهل والغافل من العوام الذين لا تميز لهم لا تكليف عليهم الا بما يليق بطاقتهم وعقولهم انما
الكلام في اهل الفطنة والذكاء والتميز منهم وطلبة العلوم المتبصرين باحوال اهل العلم
الغير البالغين مرتبة الاجتهاد وفي بيان حال العلماء وفي مناظراتهم وتحقيق المسائل في
نفس الامر ليترتب عليه العلم بحقيقة الحال ويتفرع عليه الامر بالمعروف والنهي عن المنكر
فنقول الاقوى وان كان بالنظر الى بادي النظر هو اشتراط العلم مع الامكان وعدم الاكتفاء بالظن
مع عدمه ولكن دقيق النظر يعطي كفاية الظن مطلقا لان الاصل ولزوم العسر والحرج غالبا مما
ثبت ان الاصل انقطع باشتغال الذمة فيتوقف اشتغال الذمة بازيد من الاخذ عمن ظن اجتهاده
بل هو منشأ اصالة حجية الظن وسينظر عن قريب
غير معلوم وكذلك الجواب عن الاجماع لو تمسك به كما سيجيء اذ بناء الاجماع منعقد على وجوب
الاخذ عن المجتهد وهو لا يحصل الا بعد العلم بكونه مجتهدا فان الاجماع انما هو على القدر المشترك
وهل ذلك الا محل النزاع ويدل عليه ايضا ان اعتبار العلم يوجب العسر والحرج غالبا
ويظهر ثمرة هذا النزاع فيما لو كان عالم في بلد وهو في نفس الامر ليس مجتهدا لكن كل من
دونه من العلماء في ذلك البلد بعضهم يعتقدون اجتهاده وبعضهم يظنونه الظانين
اذا تفطنوا لهذه المسئلة اعني جواز العمل بالظن في ذلك وعدم الجواز فهل يجب عليهم
التفحص من الخارج والتفتيش حتى يحصل لهم العلم ام لا واما من لم يتفطن للمسئلة وجزم
بكونه مجتهدا مع مخالفته لنفس الامر فلا اشكال في انه ليس عليه شيء والحاصل انه لا دليل
على وجوب تحصيل العلم نعم هو اولى واحوط وبما حققنا يعلم ان المراد بالظن الذي
يكتفى به هو الظن بعد بذل الجهد لا الظن البادي كما قلناه في الظن بعدم المخصص
في مبحث جواز العمل بالعام قبل الفحص فلا يعترض المتوهم انه لا وجه للاكتفاء بمطلق
الظن انتهى ويظهر منه انه يصح الاكتفاء بالظن وان لم يكن تحصيل معلوم الاجتهاد متعسرا

عليه نظرا

عليه نظرا الى [illegible] ومنه يظهر انه يقول باصالة حجية الظن وفيه نظر لانه
خلاف طريقة العقلاء فان من يحتاج الى الرجوع الى الطبيب لا يرجع الى مظنون الطبابة
مع امكان الرجوع الى معلوم الطبابة وفي بعض اعيان من المعاصرين بعد اختيار الاكتفاء
بالظن وهل يشترط في الظن ان يكون متاخما للعلم او لا اشكال والاحوط الاول ولكن
الثاني لا يخلو من قوة وهل يجوز هذا الاعتماد على الظن مطلقا ولو قبل الفحص عن المعارض او لا
يجوز الا بعد اليأس منه كما في العمل بالظن في المسائل الشرعية الفرعية اشكال ولكن الاول في
غاية القوة الا ان الثاني احوط واحوط منه عدم جواز الاعتماد على الظن اما بالتزام العمل بالا
حتياط او بالاقتصار على من علم اجتهاده ان كان بل لو قيل بعدم جواز الاعتماد على الظن
مع الاختصاص بجوازه بصورة عدم علمه بمجتهد لم يكن بعيدا ولكني لم اجد مصرحا بهذا
التفصيل انتهى وفيه نظر وفي بعض من اكتفى في معرفة المجتهد بالظن ولا يخفى ان العامي
لا يجوز له الاعتماد على الظن وعند العلم هنا لا يجد تقليد من علم باجتهاده في جواز الاعتماد
عليها او علمه به لبطلان الدور انتهى وهو مبني على ان المسئلة فقهية والمسئلة الفقهية
لا بد فيها من الاجتهاد او تقليد المجتهد الحي والعامي ليس من اهل الاجتهاد فلا
له من التقليد والتقليد فيها للمظنون الاجتهاد يستلزم الدور وفيه ان التحقيق خلافه فانه لا يجب
الرجوع الى المجتهد في تعيين الموضوع فانه موكول الى المكلف نفسه مثلا اذا قال السيد لعبده
اعط هذا الدرهم فقيرا لا يجب عليه الرجوع الى السيد في ان المراد بالفقير العلمي او الاعم
منه ومن الفقير الظني بل الرجوع فيه الى العرف والعادة ومن البين ان مراد الاصوليين من تحقيق
هذه المسئلة انه اذا رجع العامي الى من يغلب على ظنه انه مجتهد واخذ بقوله بدون ان
يقلد فيه مجتهدا هل يكون عمله صحيحا او يكون باطلا لا تحقيق المسئلة الفقهية حتى ينفي اللوم
ومما يؤيد ان المسئلة ليست فقهية ذكر الاصوليين تلك المسئلة في كتبهم والحاصل

ان المسئلة ليست من المسائل التي يجب على العوام فيها التقليد بل من المسائل التي يجب للعوام
فيها الاجتهاد المفيد للقطع او المنتهي اليه كاصل الرجوع الى المجتهد فان اثبات حجية قول المجتهد
على مقلده العامي كما ان اثبات حجية الكتاب وخبر الواحد والاستصحاب على مقلده المجتهد
فكما ان اثبات حجية المذكورات لا بد ان يكون قطعيا او منتهيا الى القطع كذلك اثبات حجية
قول المجتهد واثبات حجية قول مظنون الاجتهاد لا بد ان يكون قطعيا له او منتهيا الى القطع
والعامي الذي يعلم ان العسر والحرج منفيان في الشريعة يعلم ان قول مظنون
الاجتهاد حجة اذا استلزم الرجوع الى معلوم الاجتهاد احد المذكورات فتم واذا شهد عدلان
باجتهاد شخص فهل يصح الاكتفاء بهما ام لا لم نظفر من الوافية العدم حيث قال وربما قيل
بجواز الاعتماد على شهادة العدلين لحجية بينة الشاهد وهو محل تامل مع عدم حصول الجزم من
شهادتهما بانتفاء القرائن وقيل يظهر ذلك من الذريعة والمعارج والجعفرية ايضا اقول ويمكن
ان يكون بناء المرتضى والمحقق وكذا المحقق الثاني في الجعفرية فيه على تقدير التسليم على
انه لا بد في معرفة المجتهد من العلم وشهادة العدلين لا تفيد العلم ولم يقم على حجيتها مطلقا
دليل وعليه يلزم عدم اعتداد المسافر بشهادة عدلين بان المسافة مسافة شرعية واهل
البلد بشهادة العدلين بان الشخص نصبه الامام قاضيا بل عدم الاعتداد بشهادة عدلين
الا عند الحاكم ويلزم عدم الاكتفاء بشهادة عدلين بعدالة الامام وهو فاسد جدا
ومما نقلناه من شيخنا الشهيد الثاني وصاحب المعالم الاول قبل وصرح به المحقق الثاني
في المقاصد العلية وهو الاقرب ونقل بعض الاجلة عن بعض المحققين دلالة رواية صحيحة
على حجية شهادة العدلين مطلقا وعلى القول بالصحة اذا شهد عدلان باجتهاد شخص
وكان الظن باجتهاد شخص اخر فهل يرجح من شهد باجتهاده عدلان او من حصل الظن
باجتهاده فيه وجهان لم اجد من تعرض لترجيح المسئلة ولعل الاظهر الثاني ان قلنا

بان الواجب الرجوع

بان الواجب الرجوع الى معلوم الاجتهاد واذا تعذر يجوز الرجوع الى مظنون الاجتهاد وعلى
هذا التقدير يقدم معلوم الاجتهاد على من شهد باجتهاده عدلان فتم واما اذا قلنا بان الواجب
انما هو الرجوع الى المجتهد ولو كان مظنون الاجتهاد لاستلزام وجوب الرجوع الى معلوم
الاجتهاد العسر والحرج غالبا وبعبارة اخرى لو قلنا باصالة حجية الظن في المقام فالظاهر
لظاهر التخيير مطلقا حتى فيما اذا اجتمع معلوم الاجتهاد مع مظنون الاجتهاد او من شهد
باجتهاده عدلان اما الثانية فمما تم ولتعلم ان الدليل الذي اقيم على حجية الظن كما
بعد انسداد باب العلم لا يجري في المقام فتم وعلى القول بقبول شهادة العدلين هل
يشترط فيهما ان يكونا من اهل الخبرة كما هو ظاهر المقام او لا يشترط ذلك ما لم يقطع بعدم اشتراط
وانما يجدي فيما لم يفد قولهما الظن فتم ومنها انه يشترط في المجتهد الذي يرجع اليه البلوغ
للاصل والاتفاق القائلين بانه يجب على العامي ان يكون مقلدا للمجتهد ظاهرا واعمالهم
على اعتبار الايمان والعدالة ولذلك اقتصر الشهيد في الذكرى على اشتراطهما ساكتا عنه
فان الصبي لا يتصف شرعا بالايمان والعدالة والعقل للاصل والاتفاق ظاهرا انتهى
ومما يدل على اعتبار الايمان والعدالة فان المجنون لا يتصف بهما شرعا فتم وفي اشتراط
الرشد وجهان والايمان للاصل وظهور الاتفاق وفي الذكرى يشترط الايمان
لقوله عم منكم لان غير المؤمن يجب التثبت عند خبره وهو ينافي التقليد وهو يحتمل
الوثوق ليس بحجة وعن الشهيد في شرح المقتصد الاستدلال بقوله تعالى ولا تركنوا الى الذين
ظلموا الاية وهو مبني على ان المراد بالذين ظلموا من ظلم ولو على نفسه فتم والعدالة للاصل
والاتفاق من القائلين بوجوب تقليد المجتهد على العامي ظاهرا وقد ادعاه عليه العلامة
ره في التهذيب والنهاية والمبادي وفخر المحققين في شرحه كما يحكى عنهما والشهيد
الثاني في الروضة ومثله كان في الخلاصة العدالة الخلاف فلا بد ان يكون المقلد فيها

[illegible]

مقلداً للمجتهد ولو كان التقليد موقوفاً على العدالة يلزم الدور وهو دليل ان التقليد ليس من
باب التعبد وقال المحقق الاردبيلي في مجمع الفائدة في بحث صلاة الجمعة في دفع الدور بعد
رواية صحيحة عبد الله بن ابي يعفور قال قلت لابي عبد الله بما يعرف عدالة الرجل بين المسلمين
حتى يقبل شهادته لهم وعليهم فقال ان تعرفوه بالستر والعفاف وكف البطن والفرج
واليد واللسان ويعرف باجتناب الكبائر التي اوعد الله عليها النار من شرب الخمور
والزنا والربا وعقوق الوالدين والفرار من الزحف وغير ذلك والدلالة على ذلك كله ان
يكون ساتراً لجميع عيوبه حتى يحرم على المسلمين ما وراء ذلك من عثراته وعيوبه وتفتيش
ما وراء ذلك ويجب عليهم تزكيته واظهار عدالته في الناس ويكون منه التعاهد
للصلوات الخمس اذا واظب عليهن وحفظ مواقيتهن بحضور جماعة من المسلمين في مصلاهم
وان لا يتخلف عن جماعتهم في مصلاهم الا من علة فاذا كان كذلك لازماً لمصلاه عند حضور الصلوات
الخمس واذا سئل عنه في قبيلته ومحلته قالوا ما رأينا منه الا خيراً مواظباً على الصلوات متعاهداً
لاوقاتها في مصلاه فان ذلك يجيز شهادته وعدالته بين المسلمين وذلك ان الصلوات
ستر وكفارة الذنوب وليس يمكن الشهادة على الرجل بانه يصلي اذا كان لا يحضر مصلاه
ويتعاهد جماعة المسلمين وانما جعل الجماعة والاجتماع الى الصلاة لكي يعرف من يصلي ممن
لا يصلي ومن يحفظ مواقيت الصلاة ممن يضيع ولولا ذلك لم يمكن احد ان يشهد على آخر
بصلاح لان من لا يصلي لا صلاح له بين المسلمين فان رسول الله صلعم هم بان يحرق قوماً في
منازلهم بتركهم الحضور لجماعة المسلمين وقد كان فيهم من يصلي في بيته فلم يقبل منه ذلك
وكيف يقبل شهادة او عدالة بين المسلمين ممن جرى الحكم من الله عز وجل ومن رسوله
صلعم فيه الحرق في جوف بيته بالنار وقد كان يقول صلعم لا صلاة لمن لا يصلي في المسجد مع
المسلمين الا من علة انتهى هذا اللفظ ويمكن فهم ثبوتها بالشياع والمخالطة حيث علم

انه اذا سئل في قبيلته

انه اذا سئل في قبيلته ومحلته شهد له بذلك وانه لا يجوز كتمان عدالته ولا يجوز التفتيش
عن معصيته ومذمته ويشعر بجواز غيبة الفاسق ومن لم يحضر الجماعة ولم يحفظ المواقيت
لكن يقتصر على ذكر ذلك والاولى الترك الا مع الفائدة وانه يجوز بالمواظبة عليهما وعدم ظهور
منكر منه يجوز شهادته على خيريته وعدالته وليس ذلك ببعيد لانه قد يحصل من ذلك
مع بعض القرائن العلم بخيريته وكذا اذا تاب وفعل ما يسقط به الذنوب والحاصل انه يثبت
العدالة بادنى معاشرة لان الانسان قد يفهم من شخص حاله بتيقن انه مع ترك الحالة لا
يخالف الشرع وان ما فهم من تقواه ليس الا لله وليس لغرض من الاغراض وان لم يعرف
جميع المناكير وهذا يخلص الانسان عن الدور في تحصيل الواجب من العلم بالعدالة
بنفسه ولعل في هذه اشارة اليه انتهى فتامل ومنها انه لا يجوز تقليد غير الاعلم الا بعد
مع وجود المجتهد الاعلم والرجوع اليه والاخذ بفتواه ولم اجد فيه مخالفاً من الاصحاب واحتجوا عليه
بان الثقة بقول الاعلم اقرب واوكد ذكره صاحب المعالم اذا عرفت هذا فاعلم ان حكم التقليد
مع اتحاد المفتي ظاهر وكذا مع التعدد والاتفاق في الفتوى واما مع الاختلاف فان علم
استواؤهم في المعرفة والعدالة تخير المستفتي في تقليد ايهم شاء وان كان بعضهم ارجح
في العلم والعدالة من بعض تعين عليه تقليده وهو قول الاصحاب الذين وصل الينا كلامهم
وحجتهم عليه ان الثقة بقول الاعلم اقرب واوكد ويحكى عن بعض الناس القول بالتخيير
هنا ايضاً والاعتماد على ما عليه الاصحاب انتهى وفي المنية وان تعدد المجتهد فان اتفقوا
على الحكم وجب عليه المصير اليه وان اختلفوا فيه وجب عليه الاجتهاد في معرفة الاعلم
الاورع منهم لان معرفة ذلك طريق الى قوة ظنه يجري مجرى قوة ظن المجتهد عند تعارض
الامارات انتهى اقول ان كان في المسألة اجماع فهو مسلم ولم اجد له ناقلاً ثقة
وعبارة المعالم ليست صريحة في نقله بل ولا ظاهرة فانه نسبه الى انه قول الاصحاب

الذين وصل الينا كلامهم ثم قال والاعتماد على ما عليه الاصحاب ولا شك ان المراد بالاصحاب ما سائر
الذين وصل الينا كلامهم فانه مع احتمال الجمع المحلى باللام للعهد والاستغراق يحمل على العهد
دون الاستغراق او يكون مجملا فيؤيد الحمل على الاستغراق انه من المتكررين للاطلاع على
الاجماع في امثال زمانه فتم وعبارة الزبدة وان كانت ظاهرة في نقل الاجماع ولكن ليست
عاما بل مجملة في نوع الجزئية ولا ترجيح فيهما ثم انه ضعيف حملها على الكلية تقليده في الحال
بل الظن في جانبنا قوي فتم وما نقله جمع الفاضل عن البعض من نقل الاجماع عليهما لا يجدي
لان ناقله غير معلوم الحال ومع ذلك قابل للمنع فتم والا فان كانت مشهورة فالمجتهد المذكور
يريد ترجيح المسئلة اما ان يقول بحجية ظن المجتهد مطلقا فلا يبعد ان يرجح المسئلة نظرا
الى افادة الشهرة الظن لانه يعتقد انما يفيد الظن اذا لم يكن مستندة الى دليل ضعيف والا
فلا يفيد الظن ومستندها في المسئلة ضعيف فان مستندها كما يظهر من كلامهم ان قول الاعلم
اقرب الى نفس الامر واوكد وهو لا يناسب القول بان حجية قول المجتهد من باب التعبد
وان قول المجتهد بالنسبة الى العوام سبب شرعي كما ان شهادة العدلين سبب شرعي
للحاكم بل انما يناسب القول بان الرجوع الى المجتهد انما هو لان قوله من الامارات الكاشفة
عن الواقع ونفس الامر كما هو المذهب الصحيح الحق او لا يقول بها بل انما يقول بحجية الظنون
الخاصة من الظنون المعلومة الحجية وهو لا يرجح المسئلة بالملاحظة الى نفس الشهرة فانه لا
دليل على حجية الشهرة المجردة عن الاستناد الى الخبر ولو كان ضعيفا ولا احتجاج عليها الا بعض
الخصم خذ ما اشتهر بين اصحابك ضعيف من جهة ان الظاهر المتبادر منه انما هو الاخذ
باحدى الروايتين التي يكون مشهورة بين الاصحاب ولو سلمنا ان المراد الاعم فالتمسك
بالرواية ضعيف لانها ضعيفة السند فان قلت تنجبر ضعفها بالشهرة فتكون
حجة قلت اثبات حجية الخبر الضعيف المنجبر بالشهرة بتلك الرواية الضعيفة المنجبرة

بالشهرة ويستلزم الدور

بالشهرة ويستلزم الدور وعلى المذهب الصحيح لا يصح تقليد الاصحاب وجوب الرجوع الى
الاعلم او عدم جواز الرجوع الى غير الاعلم مع وجود الاعلم بان قول الاعلم طريق الى نفس
ظن العامي وانه اقرب واوكد على الاطلاق فان الظن قد يحصل بقول غير الاعلم كما اذا كان
موافقا للمشهور ولا باس ان نورد هنا ما افاده شيخنا المحقق ره في الفوائد الحائرية المحكمة
فائدة في اعتبار حجية الشهرة اقول ان ثبت الاجماع على ما نقل عن الاصحاب فهو والا فهم
بالاتباع في امثال هذه المسائل والا فالاعتماد على هذا الظهور مشكل ونشبهه بما ذكر في
المجتهد فيما مر من الفارق وفي كلام المحقق الاردبيلي ره في شرح الارشاد مع تقدم الاخص
في المحاكمة والتحقيق انهم ان ارادوا ان عمل المقلد بظن مجتهده انما هو لاجل انه يحصل
الظن بحكم الله او يفتي به المجتهد او المختلفان اما ذكرنا على ان المتكلم كما مر في المجتهد
عليه نفسه انه لا يتم على الاطلاق فان مقلدا كان في بلده مجتهدان احدهما اعلم من الاخر
وهما مختلفان في الفتوى وفرض في عصره وجود مجتهدين اخرين في بلد اخر وكيف
يحصل له الظن بان قول اعلم المجتهدين الذين في بلده هو حكم الله الواقعي دون من هو ارجح
منه مع احتمال ان يكون بعض المجتهدين الذين في البلد الاخر مخالفا لذلك الاعلم و
موافقا للادون مع كونه مساويا للاعلم في العلم او اعلم منه فان سلمنا نفي اعلمية الغير
باصل العدم نمنع الزيادة من الحادث ولكن اذا علم وجه الاعلم من ذلك الاعلم واحتمال
موافقته لذلك الادون فلا ضمنا من ما ذكرنا فرجح ما قال نعم دعوى الرجحان وادعاء حصول
الظن بقول الاعلم الى افادة الظن نفيد هذا الحال وهذا الشرط يعني فرض انحصار المجتهد
في هذين الموجودين في بلده فيكون الحمل على قول الاعلم اقرب وارجح وليس هذا معنى حصول
الظن بحكم الله الواقعي لاشتراط وعلى الاطلاق الذي هو مقصود الناظرين في هذه المسائل
بل ولا يمكن دعوى ذلك مع ملاحظة فتاوى الاموات ايضا فان دعوى حصول الظن

بحكم الله الواقعي من قول المجتهد الذي هو ادون بمراتب شتى من المجتهد الميت دون قول
ذلك الميت بجامعه من القول فان قلت ان فرض فتوى الميت خرج بالدليل على عدم
جواز العمل بقوله قلت الدليل العقلي على سد باب العلم الموجب للعمل بالظن مع بقاء
التكليف غير مرد وقبح تكليف ما لا يطاق لا يقبل التخصيص الا ان يذب عن ذلك بما يذب
عن اخراج القياس والاستحسان وسيجيء تمام الكلام وعلى هذا فلا بد ان نقول بالتخيير بين
الاعلم وغيره فح يكون حكم الله الواقعي بحسب ظننا احدهما بل احد المجتهدين الموجودين
في العالم بل الميتين ايضا لو جوزنا العمل بقولهم فاذا تردد الحكم الواقعي بين هؤلاء
فمقتضى الدليل التخيير وان اراد ان ذلك حكم اخر ينوب مناب الحكم الواقعي وان
لم يحصل الظن بالحكم الواقعي كالتقية النائبة عن امر الحق فلا دليل ح على وجوب ترجيح
الاعلم فان الذي يثبت من الدليل انه اذا لم يكن للمقلد العلم بحكم الله الواقعي يجوز
العمل بظن من يمكن له استنباط الحكم عن هذه الادلة واما ان ظن هذا الشخص هو كاشف
عن الواقعي ام لا فلا يحتاج اليه على هذا الفرض وح فلا دليل على اعتبار الاقوى بل لا
معنى لاعتبار الاقوى والاقرب والارجح فان قولنا حكم الله الظاهري هو ما كان ارجح
لا بد له من متعلق وبيان لرجحانه في اي شيء فان قلت المراد ما كان ارجح في نظر
انه هو حكم الله الظاهري فهو مصادرة وان قلت المراد ما كان ارجح بالنسبة الى ما اراده الله
تعالى في الواقع فهو الظن بحكم الله الواقعي والمفروض عدمه والحاصل ان الادلة الشرعية
هي حاكية عن حكم الله الواقعي والترجيح الحاصل فيهما والاقربية المتعلقة بها انما هي بالنسبة
الى ما هو المراد في الواقع فلا يحصل فرق في احتمال ارادة الحكم الظاهري عن كونه ظاهرا
ان حكم الله الواقعي لا يقال ان الاصل حرمة العمل بالظن الا الاقوى بالاجماع ولا دليل على
العمل بالاضعف لانا نقول قد بينا سابقا انه لا اصل لهذا الاصل فلعن اشتغال الذمة اليقيني

صح

لم يثبت الا بقدر المشترك

لم يثبت الا بالقدر المشترك المحقق في ضمن الادون والاصل عدم لزوم الزيادة فلو كان المفضول باسم
انه المحض المجتهد في العالم في الاصل وغيره لا علم ولم يكن هناك سبيل علم التعيين فمسالة ترجيح اقوى
الامارتين القائمتين على الحكم الواقعي على الاخرى لكان له وجه ولكنه فرض نادر ولا يتحقق
في امثال زماننا بل يمكن اجراء ما ذكرنا في المقلد في المجتهد ايضا بالنسبة الى اماراته فنقول له
عمله على اقوى الامارتين انما هو اذا اراد تحصيل ما هو اقرب للواقع والظن بحكم الله النفس
وهو لا يتم الا اذا كان مقيد الشرط وحال الظن من ان مجتهد المقيد على تحصيل الاسباب و
كتب الاخبار واقوال الفقهاء ولعسر تكليفه في الاجتهاد فيما عنده من الاسباب مع علمه بوجود
شيء اخر من الاسباب ولكنه لا يتمكن منه واحتمال مدخلية الغير في مطلبه احتمالا ظاهرا فتحصيل
الظن ح انما هو بشرط هذه الاسباب في هذا الحال لا مط وهو ليس معنى تحصيل الظن با
لحكم الواقعي نعم المجتهد الذي جمع الاسباب واستفرغ وسعه في التحصيل ونفى وجود ما
يحتمل ان يعارض الدليل المختار ويرجح عليه باصل العدم يمكنه تحصيل الظن بالحكم
الواقعي والتوكل بان الاصل عدم مخالفة ما وجد من الاسباب في العالم وهو لا يتمكن منه لما
عنده من الاسباب غلط فلعلك ان الاصل لا يتفاوت بالنسبة الى الموافقة والمخالفة كما
لا يخفى وح فالقول بوجوب تقديم قول الاعلم للمقلد على الاطلاق لا يتم ودعوى الاجماع
في امثال هذه المسائل مع تشتت ظاهر منهم وغيره واضح في نفسه يظهر بطلانها من استنادهم
في مطلبهم هذا الى انه اقرب واكد وارجح والقبيح لا بد ثم الجمع بين دعوى الاجماع على تعين
الاعلم في اثبات المطلب بين الاستناد الى انه اقرب وارجح فان الاستناد الى الثاني هو
استناد الى الدليل العقلي والاستناد الى الاول هو استناد الى التعبد والدليل العقلي
لا يقبل التخصيص والتقييد وقد مر نظير ذلك في ادلة حجية خبر الواحد والحاصل ان
العباد في رجوع المقلد الى المجتهد ان كان هو العمل بالظن عند تعذر العلم بالحكم

النفس الامرى بمتابعة حصول الظن لا يشترط من اي جهة كان وان كان بتقليد الميت ومعنى
حصول الظن فشرط حاله دون فتوى وان كان المعتبر هو الاجماع او غيره من الادلة الشرعية
فهو مقصود على ما يدل عليه الدليل ودعوى الاجماع على متابعة الاعلم القيم لم يثبت الا في الاعلم
الذي لم يعلم مخالفته لاعلم اخر او علم بمخالفته له بل الظاهر من دعوى الاجماع على متابعة
الاعلم هو الاعلم على الاطلاق لا اعلم بلد المقلد انتهى وقد يستدل له على المشهور بقوله
تعالى افمن يهدي الى الحق احق ان يتبع ام من لا يهدي الا ان يهدى وفيه نظر واضح وبرواية عمر بن
حنظلة وفي المسالك وهي نص في المطلوب وفيه ايضا نظر لجواز ان يكون بين الافتاء
والحكم فرق وفيه ايضا ان المستفاد منها انما هو تقديم الاعدل والافقه والاورع والاصدق
هذا اذا سلمنا صحة الاحتجاج بها لكونها مشهورة بين الاصحاب ومتفق على العمل بمضمونها
بينهم كما ذكره شيخنا الشهيد الثاني في المسالك وبانه اذا قلد الاعلم برئت ذمته بيقين
وكذلك اذا قلد غيره او لا دليل على كون تقليده مبرئا للذمة ومن القواعد المقررة
انه يجب تحصيل القطع ببراءة الذمة من الاشتغال بالتكليف الثابت وقد عرفت انه انما
يحصل بتقليد الاعلم دون غيره فيجب وبالعمومات المانعة عن العمل بغير العلم ومنه قول
المجتهد خرج منها قول الاعلم ولا دليل على خروج غيره فيبقى مندرجا تحتها ويمكن ان يناقش
في الوجه الاول بان القدر المسلم من اشتغال الذمة بالتكليف انما هو اشتغالها بتقليد
المجتهد في الجملة اعني القدر المشترك بين الاعلم وغير الاعلم فان اشتغالها بما زاد عنه
وهو تقليد المجتهد الاعلم ينفيه الاصل ويحصل البراءة منه بتقليد غير الاعلم والقول بان
فرقا بين الشك في التكليف والشك في المكلف به والتمسك بالاصل انما يصح
في الصورة الاولى دون الثانية وما نحن فيه من الصورة الثانية دون الاولى ضعيف فانا
نمنع الفرق بين الشكين لكن لا نسلم ان ما نحن فيه من الصورة الثانية بل الظاهر انه من الصورة الاولى

ويمكن منع حصول البراءة اليقينية بتقليد الاعلم اذ لعل [illegible] الاعلم او ان [illegible] وان كان الظن [illegible] بحجية ظن العالم وجب [illegible] بناء ذلك على عدم [illegible] التقليد تعبدا فتدبر [illegible]

بين الشك

بين الشك في ان الواجب الرجوع الى المجتهد مطلقا او المجتهد الاعلم لا في ان الامتثال يحصل
بالرجوع الى المجتهد الاعلم او الى المجتهد مطلقا كان الشك الثاني انما هو فيما كان اصل التكليف
بينا والمكلف به مجملا والفرق بين خلاف ذلك لانا اذا شككنا في ان الواجب الرجوع الى
المجتهد مطلقا او الى المجتهد الاعلم تنفي الثاني باصالة عدم التقييد بالاعلم فيتعين ان الواجب
الرجوع الى المجتهد مطلقا ومرجع الشك الثاني لانه مبني على الشك في ان الواجب الرجوع
الى المجتهد مطلقا او المجتهد الاعلم واذا دل الاصل على ان الواجب الاول فلا يبقى ذلك
الشك فيرتفع الشك الثاني وقد اشار الاستاد العلامة الى تلك المناقشة بقوله
اشتغال الذمة ايضا لم يثبت الا بالقدر المشترك المتحقق في ضمن الادون والاصل عدم لزوم الزيادة
وفي الوجه الثاني ان على القول بان الرجوع الى المجتهد وتقليده من باب التعبد لا من
الامارات الكاشفة عن نفس الامر ليس الرجوع الى المجتهد عملا بغير العلم وخارجا عن العمومات المانعة
عن العمل بغير العلم بل يكون عملا بالعلم فتأمل مضافا الى ان التمسك بالعمومات الحرمة العمل بالظن
تمسك بالظن على حرمة العمل بالظن فانها ظنية الدلالة وظنية الحجية واليه اشار الاستاد
المحقق طاب ثراه بقوله لانا نقول قد بينا سابقا انه لا اصل لهذا الاصل فتأمل وقد يستدل عليه
بمقبولة عمر بن حنظلة وفي الاستدلال بها اشكال لانها مع تسليم صحة الاحتجاج بها انما تدل
على تقديم الاعدل والافقه والاصدق والاورع في الحاكم دون تقديم الاعلم في المفتي ثم ربما
يؤيد جواز الرجوع الى غير الاعلم مع وجوده قوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون والاخبار
الدالة على وجوب تحصيل العلم والسير في الامصار والاقطار ثم ينبغي هنا التنبيه على
امور الاول على القول بوجوب تقليد الاعلم هل يكون الفحص عن المجتهد الاعلم واجبا او لا
يكون واجبا وبعبارة اخرى هل يكون تقليد الاعلم واجبا شرطا بمعنى انه اذا اطلع المقلد
على ان الفلاني المجتهد اعلم من فلان يجب عليه تقليد الاعلم او واجبا مطلقا بمعنى انه اذا

ووجه انه يمكن ان يكون مراده منع [illegible] اعني حرمة العمل بالظن [illegible] جواز العمل بالظن [illegible] والعلم بالاحكام [illegible] الحكم الواقعي [illegible]

وجد في الخارج مجتهد اعلم وكان بحيث اذا تفحص المقلد عن الاعلم اطلع عليه وجب عليه تقليد
الاعلم والفرق بينهما انه على التقدير الاول اذا كان في البلد مثلا مجتهدا متعددا لا يجب عليه
التفحص عن الاعلم ويقلد من شاء نعم ولكن اذا علم ان احدهم اعلم ولا يعرفه بعينه فتم
حاله في التقدير الثاني فانه يجب عليه الفحص عن الاعلم في الحالتين التقدير الاول من التقدير
الاول ومن تعينه في التقدير الثاني منه ظاهر النهاية والتهذيب والمنية بل صريحها الثاني
واستدل عليه في المنية وفاقا للنهاية بان ذلك طريق الى قوة ظنه يجري مجرى قوة ظن المجتهد
عند تعارض الامارات وفي الاستدلال عليه نظر وقد يستدل عليه بان اليقين بالاشتغال
الذمة يستدعي البراءة اليقينية وفيه نظر ايضا ولا يبعد ترجيح الاول للاصل وقد يستدل عليه
بان العلماء في كل عصر لم ينكروا على العوام ترك النظر في احوال العلماء وتفاوت
المجتهدين في العلم والورع وقد صرح في المنية الثاني المراد بالاعلم على ما يظهر من
اسنادهم على تقديمه من يكون لديه من العلم ما يحصل بسببه الظن بان ما افتى به مطابق
للحكم الواقعي وهو انما يكون بالاقوائية في تحصيل مقدمات الفقه والاجتهاد على الوجه
الاكمل والاتم ولو كان في احدهما الاقوائية وفي الاخر مقدمات الفقه والاجتهاد على الوجه
الاتم ففي تقديم الافقه وجهان مبنيان على صدق الاعلم على الافقه اولا كان مقدمات
الاجتهاد فيه على الوجه الاتم ما يظهر من مقبولة عمر بن حنظلة تقديم الافقه هذا اذا لم يكن
الظن بالاقربية الى نفس الامر في خصوص المسئلة ولا يتقدم ما يتعلق به الظن وان
كان فتوى غير الاعلم انتهى ولا باس ان نورد هنا ما افاده بعض افاضل المعاصرين قال الرابع
ان قلنا بلزوم تقليد الاعلم فان كان احدهما اعلم في الفقه وسائر العلوم فلا اشكال في
لزوم تقليده وكذا ان كان اعلم في الفقه مع التساوي في سائر العلوم واما مع التساوي
في الفقه والاختلاف في سائر العلوم التي لها دخل في الفقه كالاصول والرجال والعربية

والتفسير والكلام

والتفسير والكلام فهل يجب تقليد الاعلم في جميعها او في بعضها او يتخير وجوه صار صاحب الكشف
الى الاول والتحقيق ان يقال ان كان المستند في لزوم تقليد الاعلم هو ما دل على لزوم العمل باقوى الظنين
كما هو الظاهر من القائلين بذلك فما افاده الفاضل المشار اليه لا يخلو عن قوة لامكان ان يقال ان الظن من قول
الاعلم او في جملتها مع التساوي في الفقه اقوى فيلزم الاخذ به وعلى هذا فالاصل لزوم تقليد كل
من يحصل من قوله الظن الاقوى باعتبار ثبوت مزية له في فن من الفنون ويكون هذا هو الظ
دون غيره وعليهما يجب فيهما لو اختلفا في جهة الافضلية بان كان احدهما افضل في فن من الفنون والاخر
في اخر الرجوع الى من يحصل من قوله الظن الاقوى ولكن لم اجد مصرحا بهذه الضابطة مع انك قد عرفت
ما فيه في مستندها وان كان المستند في ذلك قاعدة الاحتياط فلزوم تحصيل البراءة اليقينية كما
قال الفاضل المشار اليه لا يخلو عن قوة ايضا الا ان يدعى عدم حصول الظن الاقوى من المفضول من جهة
فيشكل ما ذكره لكنه في غاية البعد وبالجملة اللازم على المستند المذكور الاقتصار في التقليد على
القدر المتيقن وما يحصل به البراءة اليقينية ولكن فيه الاشكال وان كان المستند في ذلك الاجماع
المنقول والشهرة العظيمة فما صار اليه الفاضل المشار اليه مشكل بل المصير الى التخيير محل البحث
لا يخلو عن قوة لان القدر المتيقن من عبارات القوم الحاكمين بلزوم تقليد الاعلم هو لزوم تقليد
الاعلم في الفقه لان اطلاق كلامهم ينصرف اليه فيجب الرجوع في غيره الى العمومات الدالة على صحة
التقليد وهي هنا تقتضي التخيير ولا يعارضه قاعدة الاحتياط وما دل على لزوم الظن الاقوى هذا
ويمكن دعوى ظهور اتفاق الاصحاب على التخيير لان الظاهر من اطلاقه نعم اذا قلنا بالتخيير هنا
بناء على ما قلناه من انصراف قولهم يجب تقليد الاعلم الى الاعلم في الفقه وان كان المستند
في ذلك الاخبار المتقدمة الدالة على الرجوع الى الافقه فما صار اليه الفاضل المشار اليه
لا يخلو عن اشكال ايضا لما اشرنا اليه من العمومات وعدم صلاحية هذه الاخبار لمعارضتها
لان الظاهر فيها الحكم الشرعي لعدم احتمال صيرورة لفظ الفقه حقيقة في الحكم الشرعي في زمن

صدور الاخبار ولو منع ذلك فنقول اراده المعنى اللغوى فيهما بعيد جدا فيلزم الحمل على المعنى المتعارف
لانه اقرب المجازات لكثرة الاستعمال فيه وبالجملة القول بالتخيير هنا لا يخلو عن قوة ولكن مراعاة
الاحتياط فيهما امكن اولى انتهى الثالث اذا اختلف المجتهدان فكان احدهما اعلم من الاخر وتيسر
للمقلد الاخذ من غير الاعلم شفاها ولا يتيسر له الاخذ من الاعلم الا بالواسطة او كان متمكنا من
الاخذ من غير الاعلم علما ولا يتمكن من الاخذ من الاعلم الا بالواسطة او كان متمكنا من الاخذ من غير
الاعلم علما ولا يتمكن من الاخذ من الاعلم علما او كان لا يتمكن من الاخذ منهما علما بل انما كان متمكنا
من الاخذ منهما ظنا لكن الظن الذى فى الاخذ من غير الاعلم اقوى من الظن الذى فى الاخذ من
الاعلم فهل يجب عليه فى الصور المذكورة تقليد الاعلم او يجب تقليد غير الاعلم او التخيير فالظاهر
من احتجاجهم على تقديم الاعلم الاورع انه يجب تقليد غير الاعلم وهو ظاهر العلامة ركن الدين
محمد بن على الجرجانى فى شرح المبادى كما نقل السيد المحقق السيد صدر الدين عن الشيخ الفاضل
الشيخ سليمان عنه حيث قال والاشبه ان يقال ان المستفتى ان وجد المجتهد لم يجز له الاستفتاء
من الحاكى سواء كان عن حى او عن ميت لانه مكلف بالاخذ باقوى الظنين فيتعين عليه كالمجتهد
فانه يجب عليه العمل باقوى الظنين انتهى انتهى كما نقول بعض افاضل المعاصرين وجوب تقليد
الاعلم ولم اجد له دليلا يعتمد عليه وما ذكره فى وجوب تقليد الاعلم على تقدير تماميته انما
يكون ظاهرا فى تقليد الاعلم مع التساوى فى جميع الوجوه الا فى الاعلمية وان كان مستنده رواية
عمر بن حنظلة نفى الحسن الاشكال وان قلنا بالتخيير كان وجيها تامل الرابع اذا تيسر للعامى
السوال عن المفتى شفاها واستماع الجواب منه فهل يجوز السوال عنه بالواسطة او بالمكاتبة او
الرجوع الى كتابة المامون من الغلط او لا يجوز له الا السوال عنه شفاها واستماع الجواب
منه الظاهر عدم الجواز وظاهر الشهيد الثانى ره فى منية المريد الجواز حيث قال وان يستفتى
بنفسه وان يبعث ثقة يعتمد خبره او رقعة وله الاعتماد على خط المفتى اذا اخبره عدل انه

خطه ولم يعرف

خط او يعرف خطه ولم يشك فى كون ذلك الجواب بخطه انتهى وفى المقاصد العلية صرح به
حيث قال وهذا المقلد كيفية الاخذ من المجتهد المذكور ولو بواسطة او وسائط مع امكان
مشافهته على اصح القولين للاصوليين انتهى وفيه ان ما استند اليه على جواز العمل بالرواية
عن المجتهد ما دام حيا من الاجماع على جواز رجوع الحائض الى الزوج العامى اذا روى عن
المفتى ولزوم العسر بالزام السماع عنه لا دلالة فيه على الجواز وينبغى ان يعلم انه على القول
بالجواز لا يجوز الاعتماد على الجواب الذى يكتب على المكاتبات التى ترسل الى المفتى
الا اذا علم انه خط المفتى وليس فيه غلط او اخبر به عدلان وفى الاكتفاء باخبار العدل
الواحد بل من يثق به وجه بل وفى الاكتفاء بالظن مطلقا اذا افتقد تحصيل العلم وجيه
نعم واذا اشكل عليه فهم المراد ويحتاج الى مبين فهل يكتفى بالعدل الواحد ام يشترط
عدلان وجهان مبنيان على ان اخبار المبين من باب الشهادة او الرواية واختار
الشهيد الثانى فى منية المريد الثانى فى المترجم حيث قال ولو لم يعرف لغة المفتى
افتقر الى المترجم العدل وهل يكفى الواحد ام يشترط عدلان وجهان اجودهما الثانى انتهى
والظاهر ان المبين فى حكم المترجم ويمكن ان يقال انه من باب الظنون الاجتهادية ومراعاة الاحتياط
حسن واذا وقع التعارض لابد من الترجيح فتم وكذلك اذا روى عن المجتهد ثم واذا تعسر
السوال عنه شفاها والاستماع منه ففى كفاية الاكتفاء بالعدل الواحد وجهان والاقرب
الاكتفاء بالعدل الواحد بل وبمن يثق به ولو لم يكن عدلا ولو قلنا باشتراط العدالة لو
كانت الواسطة متعددة او قلنا بجواز تعدد الواسطة لابد من العلم بعدالة الجميع وهل
يكتفى فى التعديل اذا احتاج الى المعدل بالعدل الواحد او لابد من عدلين الظاهر الثانى
واذا وقع التعارض بين الوسائط لابد من الترجيح وهل يقلد المجتهد الحى فى الترجيح
او لا يقلد بل يجتهد فيه الظاهر الثانى واذا لم يكن لاحد الجانبين ترجيح كان المقلد بالخيار

ومن افعال الاحتياط مهما امكن حسن قيم الخامس قال بعض الافاضل اذا علم بفتوى المفضول
بشي منه او بجواز او نحو ذلك وظن بفتوى الافضل باجتناب بدل بالحرمة فما يجوز الاعتماد
عليه فهل يجب تقليد المفضول او يجب تقليد الاعلم لم اجد احدا تعرض لهذه المسئلة
وهي في غاية الاشكال لكن الاحتمال الثاني اقرب انتهى وفيه نظر اما السادس اذا رجع
المقلد الى المجتهد بعلم او بظن ان غيره اعلم منه وعلم ان المقلد يعرف ذلك ويتمكن
من الرجوع اليه بدون العسر والحرج ومع ذلك فهل يجوز له الافتاء او لا يجوز الظاهر
عدم الجواز اذا علم ان تكليف المستفتي الرجوع الى الاعلم والاخذ بقوله لان الافتاء
ح اعانة على الاثم ولان الواجب عليه على الوجه المذكور النهي عن ترك الواجب وهو
الرجوع الى الاعلم ويجوز له الافتاء اذا لم يعلم بذلك ولو كان غافلا لاصالة الجواز و
حمل فعل المسلم على الصحة السابع هل حكم غير الاستفتاء والترافع من الامور التي
تكون وظيفة المجتهد حكمهما او ليس حكمه حكمهما فيجوز فيه الرجوع الى غير الاعلم الاورع مع
وجود الاعلم الاورع ويجوز له ان يترضى له القضم ولا يبعد ان لا يكون حكمه حكمهما
فيجوز فيه الرجوع الى غير الاعلم الاورع مع وجود الاعلم الاورع للاصل واطلاق ما دل
على الرجوع فيه الى المجتهد وظاهر اطلاق الاصحاب في الرجوع الى المجتهد افيم ذلك اطلاق م
ولا يبعد ان يقال ان الرجوع فيه الى الاورع اولى الا ان يكون الامر يجب فيه الى
الافتاء والترجيح في المسئلة او الحكم علما او ظنا فتم فيجوز له التحمل فيم الا اذا
ادى الى الحكم في فرض لا يجوز له الحكم فتدبر الناس ان اختلف المجتهدان فكان
احدهم اورع والاخر اعلم فقيل يقدم الاعلم لان الورع المعتبر في العدالة يكفي في اجتهاد
العالم ولا يحتاج الى الزيادة التي في الاورع وذلك يحجزه عن التقصير في الفتوى و
لكن زيادة العلم في الاخر يوجب زيادة الاتقان في الفتوى واختاره المحقق

والمسمى نبي

والعلامة في تهذيب كما اختاره المحقق الشيخ حسن وقيل يقدم الاورع ويمكن الحجة لا الدليل زيادة
الورع يوجب تحمل المشقة في استنباط الحكم ازيد مما هي دون الورع وان كان الاشتمال الضبط
مما يوجب العسر والحرج دون ذلك فقد يوجب ادراك بعض ما لا يدركه الاعلم لكون استنباطه و
اتى منه وفيه نظر وظاهر النسبة التوقف ومنها انه يجوز تقليد المجتهد الميت مع وجود
المجتهد الحي العادل ام لا يجوز يظهر من كتاب ذكرى ان فيه خلافا بين الاصحاب فانه قال
وهل يجوز العمل بالرواية عن الميت ظ العلماء المنع منه محتجين بانه لا قول له وانعقد الاجماع
مع خلافه ميتا وجوزه بعضهم لاطباق الناس على النقل عن العلماء الماضين ولوضع الكتب
من المجتهدين ولكن كثيرا من الاصحاب انه لا امكن تحصيل رتبة المجتهد بدون التوصل اليهم فقد
لم يقبل تلك الرواية لزم العسر المنفي واجيب بان النقل والتصنيف يعرفان طريق
الاجتهاد من تصرفهم في الحوادث والاجماع وخلافه فلا للتقليد وينفع حال الحي من المجتهد
في زمان الغيبة انتهى فان الظ ان المراد بالعلماء في ظاهر العلماء علماء الشيعة وجهان
احدهما انه في علماء العامة في المسئلة خلاف كما هو دليل بناء علمائهم على ذلك فانهم
يقلدون المجتهدين الاربعة والثاني انه يبان قولهم في المسئلة لا يجدون المضي في
جوز بعضهم يرجع الى العلماء وظاهر ان رجوعه الى علماء العامة خلاف الظ من
وجهين احدهما انه لم يتقدم ذكرهم والثاني ان جواز الرجوع الى المجتهد الميت ليس
فتوى بعضهم بل فتوى اكثرهم فتم ويؤيده ما قلنا من ان ظ الاصحاب كتاب ذكرى ان
فيه خلافا بين الاصحاب ما قاله الاستاد المحقق طاب ثراه في حاشية القوانين وانظ
انه اي القائلين الشيعة كما هو المعهود من كتاب ذكرى ومما ذكره المحقق الاردبيلي
في شرح الارشاد في كتاب الامر بالمعروف وقد يظهر وجود القول من كتاب الحجرية
ايضا ما وجدنا قولا لبعض الاصحاب في صورة المسئلة من المرتضى وصاحب المغني

رضي الله عنه وعبارة السؤال والجواب عنه   يجوز لعالم او متمكن من العلم الكامل
الرجوع في معرفة احكام ما يجب عليه العمل به من التكليف الشرعي الى كتاب مصنف
كالرسالة المقنعة ورسالة ابن بابويه او كتاب رواية كالكافي للكليني وكتاب اصل
ككتاب الحلبي ام لا يجوز ذلك فان كان جايزا فما الوجه فيه مع انه عند اكثر اهل العلم لا يوجب
اليقين بل الفقهاء العاملون باخبار الاحاد لا يجيزون ذلك وان كان غير جايز فما
الغرض في وضع هذه الكتب وهي لا تجدي نفعا وما الوجه فيما علمناه من رجوع عامة
طائفتنا على قديم الدهر وحديثه الى العمل بهذه الكتب من دون انكار الكثير من العلماء
منا على العامل بها بل نجدهم يدرسونها وطائفة من جلة علمائنا من تنبيه على ترك العمل
بمضمونها الى ذلك من تصدر الكتاب التدوين الجواب وبالله التوفيق اعلم انه لا
يجوز لعالم ولا عامي الرجوع في حكم من الاحكام الشرعية الى كتاب مصنف لان العمل
لابد من ان يكون تابعا للعلم على بعض الوجوه والنظر في الكتاب لا يفيد علما والعامل
بما وجده فيه لا بد من ان يكون مقدما على قبيح ولا يلزم على هذه الوجوه الجملة جواز
العمل بالفتيا وتقليد المفتي لان هذا العمل مستند الى العلم وهو قيام الحجة على
المستفتي بان له ان يعمل بقول المفتي وهو اقوى لهذا الوجه من ان يكون فاعلا لقبيح
وليس كل هذا مفقودا في تناول الاحكام من الكتب فان قيل فعلى هذا يجب ان يجوز
التعبد لنا بان نرجع في الاحكام الى الكتب كما نرجع الى العلماء ونامن من القبيح لاجل
دليل التعبد كما قلتم في المفتي قلنا لما تعبد العامي بالرجوع الى المفتي يتعبد بالرجوع
الى من له صفة مخصوصة يتمكن من معرفتها وتمييزها ونثق لاجل دليل التعبد بان ما يفتيه
به يجب عمله عليه واذا قيل له ارجع في الاحكام الى الكتب من غير تعيين ولا صفة
مخصوصة لم يكن الا حيرة مختبطة متخبطة ولكن لو قيل له ارجع الى الكتاب الفلاني ومن

الكتاب دعين

ومن الكتاب المعين او وصف من صنف لا يوجد الا فيه جرى مجرى الفتيا في جواز العبادة به
وحصول الامن من الاقدام على القبيح واما الالزام لنا لا يكون في مكان هذه الكتب فائدة
اذا كان العمل بها غير جائز فليس بصحيح لان مصنف هذه الكتب قد افاد بتصنيفها وجمعها
وترتيبها وحصرها وجمع ما مذاهب التي يذهب اليه في هذه الاحكام واحال الناظر فيها معرفة
صحتها من فسادها ولو لم يكن في هذه الكتب المصنفة الا انها تذكرنا بما يجب ان ينظر فيه
من احكام الشريعة لان من لم يجمع له هذه المسائل حتى ينظر في كل واحد منها ودليل صحته
اتعب وطال زمانه في جميع ذلك فقد كفي بما تكلف له من جمعها مؤنة الجمع وبقي عليه مؤنة
النظر في الصحة او الفساد وكذا كثير من الفقهاء يجمعون ويفرقون للمتعلمين ويقولون لهم
على سبيل التذكرة ورؤس المسائل الخلاف جرت من المسائل والعلل ويتدارسون ذلك
ويتلقونه ونحن نعلم ان اعتقاد ذلك بغير حجة ليس بسائغ فليس اذا لم يجز ذلك لم يكن
في جمع ذلك وسطره فائدة بل الفائدة ما اشرنا اليه فاما ما مضى في الكلام من ان قوما من
طائفتنا يرجعون الى العمل بهذه الكتب بغير من بحث ولا ينكر بعضهم على بعض فعله
فقد بينا في جواب مسائل التبانيات الجواب عن هذا الفصل وبسطناه وشرحناه وانتهينا
به الى الغاية القصوى وقلنا انا ما نجد محصلا من اصحابنا يرجع الى العمل بما في هذه
الكتب من غير حجة يعضده ودلالة تسنده ومن فعل ذلك منهم فهو عامي مقلد في الاصول
وكما يرجع في الاحكام الى هذه الكتب فهو ايضا يرجع الى التوحيد والعدل والنبوة والامامة
الى هذه الكتب وقد علمنا ان الرجوع في هذه الاصول الى الكتب خطا وجهل فكذلك
الرجوع اليها في الفروع بلا حجة وما زال علماء الطائفة ومتكلموهم ينكرون على عوامهم
العمل بما يجدونه في الكتب من غير حجة مشافهة وفيما صنفوه ويصنفونه من كتبهم
وردهم على اصحاب التقليد فكيف يدعى ان لا منكر ارتفع وهو اظهر من الشمس

الطائفة اللهم الا ان يراد ان المتمكن من بعض اهل التقليد على بعض ارتفع فذلك
غير واضح لان المتمكن لا يتمكن من تحصيل شئ له وانما يتمكن من الانفعال ما هو له محال ولا اعتبار
بعوام الطائفة وضعفائهم وانما الاعتبار بالعلماء المحصلين المحققين انتهى ولكن
يؤيد ما قلنا نقل الصدوق ره في الفقيه عن رسالة والده وفي المعالم ان ظاهر الاصحاب
الاطباق على عدمه وممن اهل الخلاف من اجازه ويظهر منه ان الكل ان الاصحاب قد اطبقوا
على عدم الجواز وفي الكفاية ولا يحل لفاقد الشرائط كلا او بعضا الحكم ولا الافتاء
ولا ينفذ حكمه ولا يكفيه فتوى العلماء ولا تقليد القدماء فان الميت لا قول له على
العمل بفتواه الدنية والخبر ونقل بعضهم الاتفاق على ذلك فالعمل بقولهم يقتضي عدم
جواز العمل به انتهى وفي المسالك في كتاب الامر بالمعروف وقد صرح الاصحاب في هذا
الباب في كتبهم المختصرة والمطولة وفي غيره باشتراط حياة المجتهد في جواز العمل بقوله
وان الميت لا يجوز العمل بقوله ولم يتحقق الى الان في ذلك خلاف ممن يعتد بقوله
من اصحابنا وان كان للعامة فيه خلاف مشهور ومثله ما نقل من رسالة منسوبة اليه
فانه قال فيها وحتى بعد التتبع الصادق لما وصل اليه من كلامهم ما علمنا احدا
من اصحابنا ممن يعتبر قوله ويعول على فتواه خالف في ذلك فعلى مدعي الجواز بيان القائل
به على وجه لا يلزم خرق الاجماع انتهى ويظهر منه ان عدم الجواز اجماعي والقول بالجواز خرق
للاجماع وفيه ان عدم العلم باحد من اصحابنا ممن يعتبر قوله ويعول على فتواه خالف
في المسئلة لا يدل على انها اجماعية حتى يلزم ان يكون القائل بالجواز خارقا للاجماع
نعم وقال في كتاب منية المريد في اداب المفيد والمستفيد والثاني لا يجوز مطلقا
لفوات اهليته بالموت ولهذا انعقد الاجماع بعد موته ولا ينعقد في حياته على خلافه هذا
هو المشهور بين اصحابنا خصوصا المتاخرين بل لا يعلم قائل بخلافه صريحا الا من

هذا الحكم ليس كذلك

هذا الدليل لا يتم على اصولنا من ان المعتبر في الاجماع انما هو دخول المعصوم كما لا يخفى انتهى وربما
يظهر منه التوقف في المسئلة حيث قدح الدليل والظاهر انه لا يكتفي بالشهرة وعدم العلم
بالمخالف في المسئلة ثم وقال في المقاصد العلية ان ذلك هو المعروف من مذهب الامامية
لا نعلم مخالفا منهم وان كان الجمهور قد اختلفوا في ذلك انتهى وقال في موضع اخر منه انه
الثاني عشر استفادة من شرائط عدالة المجتهد انه لا بد من العلم بعدالة الوسائط كالاستاد
المجتهد بحيث وثبوت عدالتهم شرعا فالحكي الفتوى على حسن الظن بمن اخذ منه العدالة
وانه لا ياخذ الا عن عدل مع عدم الحكم بعدالة الوسائط باحد الوجوه السابقة وما عليه اخلاف
ذلك باطل بالاجماع خصوصا في تقليد الموتى مع تقادم عهدهم وبعد زمانهم كما يفعله
كثير من اهل زماننا غير جائز بل هو غير معروف في المذهب اصلا وبيانه من وجوه الاول
اعتمادهم على تقليد الميت وقد بينا ان القائل به غير معروف في اصحابنا الذين توجد
كتبهم بينهم الان وينقل فتاويهم بعد اكثرها في كتبهم الاصولية والفروعية من انكار ذلك و
بادوا ابان الميت لا قول له ولو سمعوا من كان حيا فعلى مدعي الجواز بيان القائل
على وجه يجوز الاعتماد عليه فانا قد تتبعنا ما امكننا تتبعه من كتب القوم فلم نظفر بقائل
به من فقهائنا المعتمدين بل وجد لاصحابنا قولين احدهما قول كثير من القدماء وفقهاء
حلب كابي الصلاح وابن حمزة من وجوب الاجتهاد عينا وعدم جواز التقليد لاحد البتة وهو
قول غريب عجيب يستلزم المحنة الكبرى والطامة العظمى وثانيهما قول المتاخرين والمحققين
لاصحابنا انه واجب على الكفاية ولو لم يقم به احد وجب على من قصر عن مرتبة الاجتهاد
الرجوع اليه وان اخل به الجميع اثموا جميعا في الاخلال بالواجب وستثنى منهم من
لم يبلغ تلك المرتبة يقينا لئلا يلزم تكليف ما لا يطاق وتفصيل ذلك يتوقف على بسط
كلام لا يليق بهذا المقام وعلى القولين فالتفقه واجب في الجملة اجماعا فترك الاشتغال با

بالتفقه عند عدم العلم بالقائم به المؤدي لفرض الكفاية وجب لاخلال اهل العصر بالواجب
المخل بالعدالة فيفسد منهم باب التقليد لا يقال يمكن فرض ذلك في الشيخ الكبير القاصر نفعا
عن الوصول الى تلك المرتبة ونحوه وفي المشتغل بطلب العلم قبل وصوله فان الاخذ لبا
لواجب منتف عنهما فيمكن اتصافهما بالعدالة ويتصور الرجوع اليهما في اخذ الاحكام عن الميت
لانا نقول ان الحال وان بلغ هذا الحد لا يسوغ الفتوى ونقل الاحكام بل غايته جوازه لمن هو
لنفسه باقوال الموتى فان الاجماع واقع على انه لا يجوز الفتوى والحكم الفقهي بدون درجة الاجتهاد
مع ان جواز عمل المتصف بهذا الوصف لنفسه بقول الميت موضع نظر بل قيل انه يجب
عليه الاخذ بالاحتياط التام والوقوف على مواضع الاجماع ما امكن والاستناد الى مثل ذلك
احاله عند الواقع قال المحقق السابع في حاشية شرايع ان من هذا شانه ياتي بالصلوة عند
ضيق الوقت على حسب الممكن كما في فيمن لا يحسن القرائة ولا الذكر فيقف عند الضيق بقدر
زمان القرائة ثم يركع وعلى هذا النهج حكم سائر التكاليف انتهى ونحن قد افردنا لهذه المسئلة
رسالة مفيدة فليقف عليها من اراد تحقيق الحال انتهى وقد صار جماعة من الاخباريين الى
الجواز مطلقا او بتفصيل ستطلع عليه انشاء الله ثم استندوا الى دلائل ذكروها احسنها المذكورون ومع
نفيها ما ذكر العلامة من انه لا قول للميت ولهذا انعقد الاجماع لو خالف حيا بمعنى اذا كان
مجتهد مخالف في المسئلة لسائر المجتهدين الاحياء لا ينعقد الاجماع لعدم تحقق اتفاق
المجتهدين الاحياء واذا مات ذلك المجتهد الحي المخالف يتحقق الاجماع وينعقد لاتفاق
المجتهدين الاحياء في المسئلة وفيه نظر فانا لا نسلم عدم انعقاد الاجماع حال حيوته وانعقاده
بعد مماته في الفرض فان الاجماع عندنا ليس عبارة عن اتفاق جميع المجتهدين الاحياء
بل عبارة عن اتفاق جماعة من المجتهدين كاشف عن راي المعصوم ع ولا ينافي ذلك
مخالفة معروف النسب سواء كان حيا او ميتا وقد اشار اليه الى ذلك الشهيد الثاني

ره كما عرفت بل

كما عرفت بل المحقق الثاني كما ستعرف ومن الغريب تمسك العلامة عليه الرحمة بهذا الدليل
على اثبات المدعى وموافقة جماعة من الاصحاب له فيه منهم السيد عميد الدين ظاهرا والمحقق الثاني
في جامع المقاصد في كتاب الامر بالمعروف وفي حاشيته على الشرايع وقد اجاب عن الاجراء في
حاشية الشرايع بانا نقول فعلى هذا الجزم من موت الفقيه المخالف انكشاف خطاء قوله فلا يجوز
العمل بقوله لخلوه من هذا الوجه فيحصل ان موت هذا الفقيه يقتضي عدم اعتباره ولا يخفى ضعفه
ومنها ان مباينة الاعلم والاورع واجبة بالاجماع ومعرفته في الاموات كما ترى لا يكون متعذرا ذكره
المحقق الثاني في حاشية الشرايع حيث قال الثالث انه لو جاز العمل بقول الفقيه بعد
موته امتنع في زماننا للاجماع على وجوب تقليد الاعلم الاورع من المجتهدين والوقوف لاهل
هذا العصر على الاعلم والاورع من المجتهدين والوقوف لاهل هذا العصر على الاعلم والاورع
بالنسبة الى الاعصار السابقة كاد ان يكون ممتنعا وفيه انا لا نسلم الاجماع فان قلت قد نقل
المحقق الثاني ان الاجماع المنقول حجة اذا كان ناقله ثقة قلت لا نسلم حجية الاجماع المنقول بخبر
فان المذهب المختار في الاجماع المنقول انه حجة اذا افاد الظن كغيره من الامارات وهي
في المسئلة غير مفيد له كيف والقائلون بوجوب تقليد الاعلم تمسكوا بان الثقة بقول الاعلم
اقرب او كذا وهو غير مطرد ولو سلمنا حجيته مطلقا فانا نسلمها في المسائل الفرعية الاجتهادية
وتلك المسئلة ليست من المسائل الفرعية بل من المسائل الاصولية او من توابع الاصول
فان عدم جواز تقليد الميت راجع الى ان قوله ليس بحجة مثل قول بعض الاصوليين ان خبر
الثقة حجة والاجماع المنقول حجة الى غير ذلك كيف يكون من المسائل الفرعية وهو مسئلة
على القول بوجوب التقليد مطلقا ان يكون العامي فيها مقلدا للمجتهد انفيه وهو مستلزم للدور
اما الثاني ومع ذلك نمنع عدم امكان معرفة الاعلم والاورع في الاموات فانا نعلم ان الشيخ
ره اعلم المجتهدين بعده المحقق ره ولو لم نعلم نظن به انا وقد زمانا سابقا كان في معرفة الاعلم

يكتفي بالظن هذا اذا قلنا ان تقليد الاعلم والاورع واجب مطلق واما اذا قلنا انه واجب مشروط
فالاستدلال المذكور في غاية السقوط ومن يقول بالوجوب المطلق يقول بسقوط الوجوب ظاهرا
اذا تعذر او تعسر المعرفة وانتم تسلمون ذلك الدليل بعدم وجوب تقليد الاعلم اذا تعذر معرفته
في الاحياء ايضا نعم دليلكم معارض بقولنا لا يجوز تقليد الميت اذا امكن الوصول الى المجتهد
الحي او تعسر لان تقليد الاعلم والاورع واجب بالاجماع وموقوف في الاموات كما ذكرنا ان يكون
ممتنعا والظاهر انه لا يقول بعدم جواز تقليد الميت اذا تعذر او تعسر الوصول الى المجتهد الحي
الثالث ان القضايا الظنية التي بينها وبين نتائجها الروم عقلي عند اهل الفقه لما كانت ظنية لم ومنها
تكن حجيتها الا باعتبار الظن الحاصل منها وهذا الظن يمتنع بقاؤه بعد الموت فيبقى الحكم خاليا
عن السند فيخرج عن كونه معتبرا شرعا قد ذكر ذلك المحقق الثاني ره في حاشية الشرايع في
كتاب الامر بالمعروف انتهى فانه قال الثاني ان دلائل الفقه لما كانت ظنية لم يكن مستلزمة
للنتيجة ولم ينقطع بلزوم الاحكام عنها بحيث يمتنع الضد وما هذا شانه لا يكون كافيا في ثبوت
المدعى بنفسه بل لابد معها من حصول الظن الراجح بسببها في نفس الفقيه لانتفاء معارض
لها ارجح منها عنده ومن ثم لم يجز لغير من له اهلية الاستنباط استفادة الاحكام من تلك
الدلائل الموجبة للظن باعتبار انتفاء المعارض حتى لو تغير هذا الظن في نفس الفقيه وظهر
له معارض لتلك الدلائل راجح تغير الحكم ووجب الرجوع عن مقتضى الاول الى مقتضى
الثاني فتبين من هذا ان تلك الدلائل لا تستلزم ذلك الحكم بذاتها بل بالظن الحاصل باعتبار
انتفاء المعارض وهذا الظن يمتنع بقاؤه بعد الموت بل يزول بزوال المقتضي بزواله فيبقى
الحكم خاليا عن السند فيخرج عن كونه معتبرا شرعا فيمتنع الاستناد اليه والعمل به في هذه الحالة
انتهى وفيه ان امتناع بقاء الظن بعد الموت ممنوع لم اجد عليه دليلا قاطعا ولا يمتنع
عقلا ان يكون النفس الناطقة متصفا بالظن بعد الموت ولئن سلمنا زوال الاعتقادات

الرابع بطلان الواقع

التي لا يطابق الواقع بواسطة الاطلاع على نقص الجزم وارتفاع الظن وحصول اليقين باحد
الطرفين او بقاؤها خالية عن الاعتقاد مع انه خلاف الاصل فنقول انه لا مانع ان يكون مستند
الحكم هو ظنه السابق المقرون بعدم العلم بالمزيل حال الحياة مع ان استصحاب جواز التقليد
للمقلد يدل على جواز التقليد ولذلك مال بعضهم الى جواز التقليد للمقلد الذي كان
يقلده في حيوته بخلاف التقليد الابتدائي واستقربه جماعة من المتأخرين وفي القوانين
المحكمة ويمكن ان يتمم الاستصحاب بالنسبة الى الكل بان حكم كل من كان مطلعا على قول المجتهد
في حال حيوته وعرضه بقابلية التقليد له كان جواز التقليد له فهذا الحكم مستصحب نحو الاحوال
المقلدين انتهى وفيه ايضا ان الظنون ليست كلها مخالفة للواقع وان الجزم ليس كله مطابقا
للواقع فعلى هذا يلزم جواز تقليد الميت الظان بالحكم اذا كان ظنه مطابقا للواقع و
عدم جواز تقليد الميت الجازم بما لم يعلم مطابقته للواقع نعم الرابع ان المجتهد اذا تغير ومنها
رايه يجب العمل برايه الاخير وهو غير متميز في الاموات وهو المحقق الثاني ايضا على ما حكي
عنه وفيه انه مع ان التميز ممكن بالعلم بتواريخ كتب المتقدمين وفتاويهم انما يتم فيمن علم
تغير الراي واحتمال التجدد لا يقدح بالاصل كما في الحي ولما نظر صاحب المعالم الى ضعف الوجوه فانه
الحجة المذكورة للمنع في كلام الاصحاب على ما وصل الينا قال ينبغي ان نذكر ويمكن الاحتجاج
له بان التقليد انما ساغ للاجماع المنقول سابقا وللزوم الحرج الشديد والعسر بتكليف الخلق
بالاجتهاد وكلا الوجهين لا يصلح دليلا في موضع النزاع لان ثبوت حكاية الاجماع صريحة في الاختصاص
بتقليد الاحياء والحرج والعسر يندفعان بتسويغ التقليد في جملة على ان القول بالجواز قليل
الجدوى على اصولنا لان المسئلة اجتهادية وفرض العامي فيها الرجوع الى فتوى المجتهد وحينئذ فالقائل
بالجواز ان كان ميتا فالرجوع الى فتواه فيها دور ظاهر وان كان حيا فاتباعه فيها والعمل بفتاوى
الموتى في غيرها بعيد من الاعتبار غالبا لمخالفته لما يظهر من اتفاق علمائنا على المنع من الرجوع

الى فتوى الميت مع وجود المجتهد الحي بل قد حكى الاجماع فيه صريحا بعض الاصحاب انتهى وحاصل
كلامه ان العمل بالظن عما ليس للعامل العلم به قبيح عقلا ومنهى عنه شرعا فلا يجوز الخروج عن هذا
الاصل والقاعدة ولا يتعدى عنه الا بالدليل والدليل الذي يدل على جواز مخالفة القاعدة
والخروج عنها انما يدل على جواز العمل بقول المجتهد الحي بخصوصه دون جواز العمل بقول
المجتهد مطلقا سواء كان حيا او ميتا وذلك لان الدليل الذي يدل على جواز مخالفة القاعدة
المذكورة انما هو الاجماع على جواز استفتاء العامي من المجتهد وهو صريح في جواز تقليد المجتهد
الحي فان الاستفتاء انما يكون من الحي ولزوم العسر والحرج في وجوب الاجتهاد وهو يرتفع
بتجويز التقليد للحي وفي الوجه الاول ان الاجماع الذي تمسك به ان اراد به الاجماع المحقق
او الاجماع المنقول فان كان الاجماع المحقق فادعاؤه ممنوع فانه قد ذكر في مباحث الاجماع
فوائد الاصول الحق امتناع الاطلاع عادة على حصول الاجماع في زماننا هذا وما ضاهاه من غير جهة
النقل اذ لا سبيل الى العلم بقول الامام ع كيف وهو موقوف على وجود المجتهدين المجهولين
ليدخل في جملتهم ويكون قوله مستورا بين اقوالهم وهذا مما يقطع بانتفائه فكل اجماع يدعى
في كلام الاصحاب مما يقرب من عصر الشيخ الى زماننا هذا وليس مستندا الى نقل متواتر او احاد
حيث يعتبر او مع القرائن المفيدة للعلم فلا بد من ان يراد به ما ذكره الشهيد ره من الشهرة
اما الزمان السابق على ما ذكرناه المقارب لعصر ظهور الائمة ع وامكان العلم باقوالهم فيمكن فيه
حصول الاجماع والعلم به بطريق التتبع انتهى فتم وان كان المنقول كما هو الظاهر من قوله الاجماع
المنقول سابقا بل هو صريح قوله لان صورة حكاية الاجماع صريحة في الاختصاص بتقليد الاحياء ففيه
ان الظاهر ان الناقلين للاجماع كانوا فيما يقرب من عصر الشيخ الى زماننا ره والمراد به ما ذكره
الشهيد من الشهرة كما ذكره اذ ليس مستندا الى النقل متواترا او احادا بخبر او مع القرائن المفيدة
للعلم ولو كان مستندا الى شيء منها فلا علم به فعلى طريقته لا يصح الاحتجاج بمثل ذلك الاجماع

المنقول ثم

المنقول ثم هذا اذا كانت المسألة اعني جواز الرجوع الى المجتهد الحي فقهية واما اذا كانت
اصلية او جعلها الاصل اي قول المجتهد الحي حجة وهو مسألة اصلية كما هو ظاهر جماعة من المحققين
منهم سلطان المحققين في مباحث الاجماع حيث اورد على قول صاحب المعالم احتج الخصم
بان الاجماع اصل من اصول الدين فلا يثبت بخبر الواحد بحث اذ لا يخفى انه ليس
كون ذات الاجماع اصلا من اصول الدين لان المراد بالاصول الضوابط والقواعد التي يستنبط
منها الفروع وهي المعلومات التصديقية فان اراد به كون الاجماع المنقول بخبر الواحد حجة اصلا
من اصول الدين فمسلم لكن لم يثبت هنا بخبر الواحد بل بما يثبت بحجية خبر الواحد انتهى فلا
يثبت بالاجماع المنقول وان كان نقله في زمان المقارب لعصر ظهور الائمة ع لانه لا دليل
على حجية الاجماع المنقول يفيد القطع بناء على الاكتفاء بما يفيد الظن بها خلاف الطريقة التي
سلك فيها صاحب المعالم ويستلزم الدور والتسلسل فان قلت ما يدل على حجية خبر الواحد بل
على حجية الاجماع المنقول قلت نعم ولكن الدليل على حجية خبر الواحد يفيد القطع
فان الدليل عليها اما قوله ان جاءكم فاسق بنبا فتبينوا وهو لا يدل على حجيته مفيدا للعلم
ولا نسلم انه يفيد القطع واما الاجماع فهو على تقدير تسليمه فانما هو على العمل المجمل بعضهم
بخبر وان الاجماع المنقول فيه وثانيا انه فرق بين الرواية وحكاية الاجماع كما اشار اليه
بعض المحققين حيث قال فبقي كون المسألة اجماعية ليس من قبيل الاخبار حتى يكفي فيه
النقل بل من قبيل المسائل الاجتهادية التي يجري فيها الترجيح لوقوع الخلاف في شرائط حجيته
بين اهل الخلاف فهو كذا عندنا من حيث استنباط دخول المعصوم فيه بالقرائن والامارات
المفيدة للظن بدخوله وحجية هذا الظن انما يجري فيه نوع من التقليد الا ان يصرح بكيفية الاطلاع
فتم انتهى وفي الوجه الثاني انه كما يندفع العسر والحرج بتجويز تقليد الحي يندفع بتجويز
تقليد الميت اذا كان اعلم بالعالم ومن مرجحا فلا بد للمنع من تقليد الميت في تجويز

تقليد الحي من دليل آخر غير ذلك الوجه ويستند لا بذلك الوجه على ذلك المدعى ونظير استدلال
البعض على حجية ظواهر القرآن والخبر الواحد المستفيض وعدم حجية الشهرة بان بقاء التكليف وانسداد
باب العلم انما يقتضي حجية الظن في الجملة ونحن نكتفي في الامارات المفيدة للظن بالحكم الشرعي
الفرعي بالكتاب والسنة والخبر المستفيض مثلا لان الضرورة تتقدر بقدرها وهي تندفع بحجية
الثلاثة ولا يخفى ما فيه من الضعف كما اشرنا اليه وننبه مضافا الى البيان بناء ذلك الدليل العقلي
على حجية الظن بالحكم فرضنا فالقاء الشهرة والتمسك بالظن او الحجية ترجيح الظن و
الاخذ بالوهم وهو قبيح اذا اقيم الدليل القاطع على طرحه والاخذ به وليس دليل قاطع
عليه بل يمكن دعوى امتناع اقامة الدليل القاطع عليه فان مع فرض بقاء التكليف الواقعي يمتنع
ان يقول المكلف اذا انسد باب العلم به فاعمل بمقتضى الجزء ولا تحصيل ذلك الظن بخلافه
الا اذا التزمنا بان الجزء يوصل الى التكليف الواقعي ولا يقول بذلك البعض المستدل بذلك
الوجه سند لا على مذهبنا قطعا الا ان يكون غافلا عن مقتضى ذلك القول فانه ينافي
القول بانسداد باب العلم بالتكليف الواقعي كما هو المفروض فانا اذا التزمنا ان الجزء في الفرض
يوصل الى التكليف الواقعي يلزم ان لا يكون باب العلم اليه منسدا فافهم وقد استدل بعض
افاضل المعاصرين على وجوب تقليد المجتهد الحي بوجوه اخر ونحن نذكر كلامه بلفظه وعبارته
ثم نبين ما هو التحقيق عندنا قال سلمه الله اعلم ان الاصحاب اختلفوا في جواز تقليد
الميت على قولين الاول انه لا يجوز مطلقا والثاني انه يجوز مطلقا للقول الاول وجوه منها
ظهور اتفاق الامامية عليه ولا يقدح في هذه الدعوى منع ما يظهر من عبارة الذكرى والجعفرية
وجمع الفوائد في وجود القائل من الامامية بالقول الثاني لانا نقول هذا مدفوع بما ذكره
الشهيد الثاني في الرسالة المنسوبة اليه فقال ربما نقل بعضهم في جواز تقليد الموتى
عن الشهيد في الذكرى ان بعض العلماء قال بجوازه ولم يبين ذلك القائل ومن ذلك على

ان في المسئلة خلافا

ان في المسئلة خلافا فاذا كان في عدم الاجماع عليها فلا يكون في التعلق بها ما في مخالفة
الاجماع من الخطر وهذه شبهة واهية فانه لا يخرج حكاية القولين عن بعض العلماء لا يوجب كونه
من اصحابنا او من غيرهم لان العلماء جمع معرف فيفيد العموم فيكون بعضهم اعم من بعض
علمائنا لان بعض الاعم من بعض الاخص فلا دلالة فيه على ان المخالف من علمائنا ومما يوضح
على ان المخالف قد لا يكون من علمائنا ان هذه مسئلة اصولية والمعلوم من اصحابنا وغيرهم
في كتب الاصول ان يذكروا الخلاف في المسئلة مع اصحاب المخالفات ومن خالفهم في
المذهب بل يحكون فيه اقوالا واهية وادلة فاسدة ليتبين الحق في ذلك والجواب عن
شبهة المخالف وان ضعفت وهذا امر لا يخفى على من نظر في كتب الاصول واطلع على
مصطلحهم فيها هذا والعلامة لما ذكر المسئلة في كتاب النهاية مع عظمه
وكثرة ما يذكر فيه من الاقوال ذكر المسئلة ونقل ما فيها من الاقوال ونسبته الى ما قاله
من الجمهور ثم اختار المنع من تقليد الميت ولم يذكر لاصحابنا في ذلك قولا ولكن ذكر
المسئلة في كتب وغيره ونقل الاكثر انه لا يجوز تقليد الميت ومع ذلك لم يذكر احد
من شراح الكتاب في ذلك قولا لاصحابنا انما نقلها افتى به العلامة فعلى من نسبه لاصحابنا
بيان انه على وجه يجوز النقل عليه ثم ذلك ولا قائل بجواز تقليد الميت من اصحابنا
السابقين وعلمائنا الصالحين فانهم قد ذكروها في كتبهم الاصولية والفقهية قاطعين
فيه بما ذكرناه من انه لا يجوز النقل عن الميت وان قوله يبطل بموته من غير نقل خلاف
احد فيها وحاصل ما وصل الينا من العدد في ذلك انه يجد اهل العصر فتوى مدونة
على حواشي كتبهم ينسبونها الى بعض المتأخرين يقتضي جواز ذلك وانت قد عرفت
فساده وفيما زاد على ما ذكرناه امور احدها انها غير صحيحة النسبة ولا متصلة
السند الصحيح الى من يعزى اليه وانما يأخذها الناقل من شيخه من غير علم بطريقه فيها

المعين برغم انه افتاها وما هذا شانه لا يسوغ لهم ادخاله في الدين ومعارضته لما
قد شاع وذاع وعلم وعلم جميع من كلام علمائنا واجلائه فتيهما ثمنا في كتب الاصول والفروع
بخالف مصنفهما وثانيهما على تقدير ان يكون لها سند في نفس الامر فهو غير مذكور فلا بد
من بيانه حتى ينظر في حاله على الوجه الذي حررناه سابقا ليمكن التعويل مع انهما خاليتان
من كتب من نسب اليه ولو كان حقا لكان ابداعه لها في كتبه اولى كما هو المعتاد لتكون
في مقابلة باقي العلماء وثالثها انها مشتملة على جواز الحكم والقضاء للقاصر عن درجة الاجتهاد
وقد عرفت ان الاجماع واضح على بطلان ذلك فنقول مصرح يكفي بها عار او منقصة
وشنار الا قصتها انها تخالف ما قد اجمع العلماء عليه وذلك وحده كاف في فسادها
وبطلان ما ادت اليه انتهى لانه لا يقال العمل بجواز ذلك مستفاد من الصدوق كما اشار
اليه في الوافية حيث قال وانه ابن بابويه صرح بجواز العمل بما في من لا يحضره الفقيه
مع انه كثيرا ما ينقل فتاوى ابيه وهو صريح في تجويز العمل بفتاوى ابيه بعد موته
وانكاره مكابرة لانا نقول لانم تخالفه الصدوق وليس في كلامه اشعار بذلك فضلا
عن الصراحة وهو واضح وكيف يمكن نسبة الخلاف الى من قد صرح الحال ان احدا من الاصحاب
لم ينسبها اليه ولا اخذها من كلامه ولو كانت ثابتة لما خفيت عليهم قطعا ولو كانت
ظاهرة عندهم لنبهوا عليها جدا لانه في غاية ما يستبعد دون ظهور عدم الخلاف الظن بالحكم
ولانم حجيته هنا وذلك اما لان الاصل عدم حجية الظن الا ما قام الدليل القاطع على حجيته
بالخصوص وليس منه محل البحث لما دل على عدم حجية الشهرة لا ان محل البحث
فرد من افرادها لان المسئلة المبحوث عنها مسئلة اصولية والظن غير حجة في المسئلة
الاصولية لانا نقول الظن حجة في هذه المسئلة والوجوه المذكورة كلها باطلة اما الاول فلان
المعتمد عندنا اصالة حجية الظن واما الثاني فالمنع من كون ظهور عدم الخلاف من افراد

الشهرة سلمنا ولكن

الشهرة سلمنا ولكن نمنع من عدم حجية جميع افراد الشهرة بل القول بحجية جميع افرادها في غاية
القوة واما الثالث فالمنع من كون المسئلة مسئلة اصولية بل هي فقهية ولذا ذكرها طائفة
في كتبهم الفقهية سلمنا ولكن نمنع من ان جميع المسائل الاصولية لا يكون الظن فيها حجة لعدم الدليل
عليها بل المستفاد من الاصوليين من الخاصة والعامة حجية الظن في اكثر مسائلها ودعوى المتعمد
ومنها الاجماع المحكي في المعالم والكفاية عن بعض وحينئذ الشهرة العظيمة المحققة والمحكية
في كلام جماعة تؤيد الاجماع المنقول هنا الى الحجية لانا قد جوزنا الحال فعله من لا يجيز نقله
لفقد شرط من شرائطه خبر الواحد بنحو خبر مرسل والمرسل لا يصلح للحجية ومع هذا فقد قال في
الوافية في مقام الطعن على هذه الحجة ولكنك عرفت عدم تحقق الاجماع في مثل هذه المسائل
الاصولية وسيما هذه المسئلة لانا نقول الظن ان الحاكي للاجماع ممن يعتمد على نقله وانكاره
مكابرة ولا يقصر هذا المرسل عن مراسيل ابن ابي عمير المقبولة على الاقرب سلمنا ضعف
الضعف السند ولكنه ينجبر بالشهرة العظيمة التي لا يبعد معها دعوى شذوذ المخالف
كما ينجبر بها الروايات الضعيفة واما ذكره في الوافية فضعيف في الغاية ومنها ان الحكم بجواز
تقليد الميت حكم شرعي يتوقف على دليل شرعي وهو مفقود فيجب ح على من وجب
عليه التقليد الاقتصار على تقليد الحي لحصول العلم بالبراءة من التكليف الثابت يقينا
معه دون غيره لا يقال هذا تمسك بالاحتياط وهو غير واجب لانا نقول لانم عدم وجوب
الاحتياط مطلقا بل يجب فيما اذا تيقن التكليف وشك في المكلف به كما فيما اذا اشتبه
القبلة والزوجة بالاجنبية ونحو ذلك وما نحن فيه من هذا القبيل لان التكليف بالتقليد ثابت
لان الكلام على تقدير وجوب التقليد والاشتباه انما هو فيمن يصح تقليده فيجب
الاقتصار على من علم بجواز تقليده وهو المجتهد الحي لاتفاق كلمة من اوجب التقليد
على غير المجتهد على صحة تقليده فهو متيقن وهو المطلوب وبتقرير اخر ان الذمة قد اشتغلت

ونحتمه يقيناً في الاول وتحصيل اليقين بالاتيان بما هو مؤثر في الثاني وهما يتوقفان على
تقليد الحي لعدم الدليل على صحة تقليد الميت لاختصاص ما دل على صحة التقليد بتقليد
الحي دليل ثان شامل لتقليد الميت كما اشار اليه في المعالم ومنها ان الاصل عدم جواز التقليد
والعمل بغير العلم للعمومات الدالة عليه من الكتاب والسنة خرج منه تقليد المجتهد الحي ولا دليل
على خروج تقليد المجتهد الميت فيبقى مندرجاً تحتها فلا يجوز انتهى وقد تكلمنا في الوجوه المذكورة
سابقاً فلا باس ان نورد هنا بعينه وهو هذا اقول في الوجه الاول من الوجوه التي ذكرها لعدم جواز
تقليد الميت ظاهره انما هو التمسك بظن اتفاق الامامية عليه بل ادعيه لانه قال في جواب لا يقال
لانا نقول الظن حجة في هذه المسئلة ولا دليل على حجية ذلك الظن اذا حصل من قول المجتهد
الميت الظن بالحكم النفس الامري وكان معارضاً له برهان لم يكن الظن بالحكم النفس الامري
حاصلا ومعارضاً له فان الدليل القائم على حجية الظن اذا انسد طريق العلم بالحكم النفس
الامري انما يدل على حجية الظن الحاصل من قول المجتهد الميت لان العقل بعد العلم بالتكليف
في الواقع ونفس الامر وانسداد طريق العلم به انما يحكم بالتمسك والاخذ بما يظنه ذلك
التكليف الواقعي الا اذا قطع بان المكلف قال للمكلف بانه اذا انسد لك طريق العلم با
لتكليف الواقعي فتمسك بذلك الشيء وان حصل لك الظن بما هو تكليفك في الواقع ونفس
الامر في استنشاء وذلك ما ذكرنا في الرسالة التي الفناها في عبادة من ليس مجتهداً ولا مقلداً
وهو انه بعد العلم بالتكليف بحسب الواقع ونفس الامر لا يجوز ان يقول المكلف للمكلف
اذا انسد لك باب العلم بالتكليف الواقعي فاعمل بمقتضى ذلك الشيء الا ان يكون التكليف
الواقعي ليس تكليفاً حقيقياً وهو خلاف الفرض او انه ليس تكليفاً تنجيزياً بل انما يكون معلقاً
بالعلم به بمعنى انه قال المكلف للمكلف ان لي مطلوباً ومراداً فتجسس وتفحص عنه فان حصل
لك العلم به فهو المطلوب والمراد منك والا فالمطلوب والمراد منك انما هو ذلك

الشي وهو ليس

الشي وهو ليس بخلاف الفرض لان التكليف على ذلك التقدير انما يكون احد الامرين وكون
بالترتيب وعلى ذلك لا يكون امتثال التكليف الثاني بمقتضى البرهان العقلي نعم او يجوز
النسخ بعد الى سواء كان قبل وقت العمل او فيه الا انه يخفى من الساعة وفي منعه لكون مسئلة
عدم جواز تقليد الميت مسئلة اصولية استناداً الى ذكرها في كتب الفقهية ان في مسئلة جواز
التقليد لو كانت فقهية لكانت من المسائل التقليدية وفرض التقليد فيها يستلزم الدور
فان المقلد لا بد له في التقليد من برهان فلو كان برهانه عليه هو قول المجتهد بان الواجب عليك
التقليد فلا بد له في قبول ذلك القول منه الى برهان لان رجوع التقليد على عدمه لا يكون
الا بمرجح هو قوله يلزم توقف الشي على نفسه والاستدلال بالشي على نفسه وهو باطل انتهى
وعلى القول بان تقليد المجتهد انما يكون من جهة ان قوله من الامارات على ما في نفس الامر والواقع
لا من جهة التعبد لا يلزم محذور كما لا يلزم المحذور على القول بان المسئلة اصولية ومما يدل
على انها ليست مسئلة فقهية ان اختلاف العلوم باختلاف موضوعاتها وموضوع الفقه انما
هو افعال المكلفين وموضوع تلك المسئلة ليس من موضوع الفقه في شيء وذكر بعض فقهائنا
رضوان الله عليهم لتلك المسئلة في كتبهم الفقهية لا يدل على انها من المسائل الفقهية كيف
وقد ذكرها جم غفير من الاصوليين في كتبهم الاصولية والحق ان المسئلة من الفروع الكلامية
من قبيل ظاهر الكتاب حجة وخبر الثقة حجة والاجماع المنقول حجة ليست من المسائل الفقهية
ولا من المسائل الاصولية فتدبر ومما ذكرنا يظهر ضعف كلام المحقق الشيخ حسن رحمه الله في المعالم
ان المسئلة اجتهادية وفرض العامي فيها الرجوع الى المجتهد وفي الوجه الثاني من الوجوه
التي ذكرها لعدم جواز تقليد الميت انا لم نجد من صاحب المعالم ما يتضمن حكاية الاجماع
عليه الا انه قال وهل يجوز العمل بالرواية عن الميت ظاهر الاصحاب الاطباق على عدمه
وهو كما ترى لا يدل على دعوى الاجماع على عدم الجواز ولا على حكايته بل انما يدل على ان ظ

الاصحاب ذلك وصاحب الكفاية فقد قال ولا يكفي الحكم فتوى العلماء ولا تقليد القدماء فان
الميت لا تعويل على العمل بفتواه وان كان مجتهدا الادلة والحجة ونقل بعضهم الاتفاق على ذلك
فالعمل بفتواهم تقتضي عدم جواز العمل به انتهى ولكن لا يجوز الاستناد الى ذلك النقل لانه بعد
ما رأينا من الشهيد ره في الذكرى ما يظهر منه وجود المخالف لو لم يحصل الظن بعدم الصحة
لا يحصل الظن بها وذلك لانه قال وهل يجوز العمل بالرواية عن الميت ظ العلماء المنع منه
محتجين بانه لا قول له وهذا انعقد الاجماع على خلافه مع مبناه وجوزه بعضهم لاطباق الناس على
النقل عن العلماء الماضين ولو منع الكتب من المجتهدين ولا كثيرا من الازمنة او الامكنة
خلو عن المجتهدين ومن التوصل اليهم فلو لم يقبل تلك الرواية لزم العسر والحرج ولجيب بان
النقل والتصنيف حرفان طرائق الاجتهاد ومعرفتهم في الحادثة والاجماع والخلاف لا للتقليد
ومنع جواز الخلو عن المجتهد في زمان الغيبة انتهى وما اجاب به عنه الشهيد الثاني ره ضعيف
فان المراد بالعلماء انما هو علماء الخاصة فان اكثر علماء العامة على الجواز ظاهرا حتى في اوائل فيه
قد الشهيد الثاني ره في كتاب آداب العالم والمتعلم في جواز تقليد الميت مع وجود
الحي او لا مع عدمه للجمهور اقوال اصحها عندهم جوازه مطلقا انتهى ولا يبعد دعوى اشعار كلامه
على عدم انكار حيث صحح غيرهن الجواب بانه اجيب وسكت عن جواب لزوم العسر والحرج فتم
ومما يضعف النقل المذكور انه كلام المحقق الثاني ره في حاشية الشرايع حيث قال وقد صرح
جمع من الاصوليين والفقهاء باشتراط كون المجتهد حيا لجواز العمل بفتياه فلا يجوز العمل
بقول المجتهد بعد موته وهو جيد فانه ظاهر في ان الاشتراط ليس اتفاقيا فتم فالقول بان هذا
الرسالة لا تنفر من رسايل ابن عمه ضعيف فتم هذا اذا كان الاستدلال بذلك النقل على عدم
الجواز من باب الاستدلال بالاخبار الشرعية ظ واما اذا كان الاستدلال به من جهة افادة
الظن فيظهر ضعفه مما اوردنا على الاستدلال بالوجه الاول فتم وفي الوجه الثالث ان غاية

ما افاد انما هو

ما افاد انما هو عدم جواز تقليد المجتهد الميت اذا تيسر له تقليد الحي ولم يكن قوله اقوى
من قوله في نظره واما اذا لم يمكن له تقليد الحي فلا يدل ذلك الوجه على عدم جواز تقليد الميت
ثم وكذا لا يدل على عدم الجواز اذا كان قول الميت اقوى في نظره من قوله ومما يدل على ان تقليد
المجتهد ليس لمجرد التعبد وجوب تقليد الاعلم ومنها هل يجوز لمن لا يتمكن من الاجتهاد تقليد
الميت اذا انعدم او تعسر الوصول الى المجتهد الحي ولو بالواسطة ام لا يجوز ولو قلنا بعدم
الجواز هل يجب عليه الاخذ بالاحتياط او لا يجب بل يجوز له الاخذ بما هو اقرب الى نفس
الامر والواقع يظهر من المحقق الاردبيلي ره الميل الى الجواز حيث قال كما حكي عنه الظ جواز
العمل بقول الميت عند عدم الحي اصلا ولا يلزم الضيق والحرج المنفيان عقلا ونقلا مع الاصحاب
ولتحقق الحكم وحصوله من الدليل ولم يتغير بموت المستند انتهى ورجح بعض الفضلاء
من المعاصرين العدم استنادا الى الاصل وكان المراد به عموم ادلة منع التقليد والعمل بغير العلم
واطلاق ما دل على عدم جواز تقليد الميت من الاجماعات المستفيضة بفتوى المعظم ثم
فصل بين الاطلاق المذكور لا ينصرف الى محل البحث لندرته لانا نقول لا نم الندرة اولا ثانيا
عن شمول الاطلاق لمحل البحث ويؤيده ما ذكرنا ما ذكره الشيخ علي في حاشية الشرايع فانه
قال فان قيل ما تقول فيما ينقل عن الشيخ السعيد فخر الدين انه نقل عن والده جواز تقليد
الموتى في هذه الحالة قلت هذا بعيد جدا لانه قد صرح في كتبه الاصولية والفقهية بان
الميت لا قول له واذا كان يحب الواقع لا قول له لم يتفاوت عدم جواز الرجوع حال
الضرورة والاختيار ولعله اراد الاستعانة بقول المتقدمين في معرفة صور المسائل و
الاحكام مع انتفاء المرجح لا انه اراد جواز تقليدهم ثم تحصل منه لما في توهم المراد
انتهى وفي الاستدلال بعموم ما دل على منع التقليد ان التقليد الممنوع عنه التقليد
المصطلح الذي اقيم على جوازه الحجة فتم وفي الاستدلال بعموم ما دل على منع العمل بغير العلم

ان تخصيص بما اذا لم يكن تحصيل العلم متعذرا بالاتفاق فانه اذا كان تحصيل العلم متعذرا لا يصح
التكليف بالعلم لامتناع التكليف بما لا يطاق والمفروض من انسداد باب العلم بالتكليف
فلا يصح النهي عنه كما لا يدل على عدم جواز تقليد الميت فيما اذا كان تقليد الحي متعذرا فان قلت بعد
انسداد باب العلم بالتكليف الواقعي يجب الاحتياط قلت اذا اقتضى العمل بالاحتياط تكرار
الفعل يجب ... ولاحتمال ... في كل واحد واحد من تلك الاتيان المكرر يكون عاملا
بغير العلم فيكون منهيا عنه لعموم ادلة النهي عن العمل بغير العلم بل يمكن ان يقال ان العمل بالاحتياط
عمل بغير العلم ايضا فمن يقول بوجوب الاحتياط اما ان يتمسك بما ورد منهم عليهم السلم من عدم
نقض اليقين الا بيقين او بما يدل على الاحتياط من الاخبار والاجماع الذي نقله بعضهم
وكذلك الثاني ومع ذلك معارض بما يدل على نفي العسر والحرج ولو لم يكن ذلك اقوى فلم يكن
اضعف فان قلت ان ما يدل على نفي العسر والحرج كما ينافي وجوب الاحتياط كذلك ينافي اجتناب
فيلزم طرح ما يدل على الاحتياط بالمرة قلت لا نم منافاته لوجوب الاحتياط فلا يلزم الطرح
بالمرة ثم ادعى المحقق ان الاحتياط في ترك الاحتياط ... في كتاب الاصول على ما نقل عنه
العمل بالاحتياط غير لازم وصار اخرون الى وجوبه وقال اخرون مع اشتغال الذمة يكون العمل
بالاحتياط واجبا ومع عدمه لا يجب مثال ذلك اذا ولغ الكلب في الاناء فقد نجس ثم اختلفوا
هل يطهر بغسلة واحدة ام لا بد من سبع وفيما عدا الولوغ هل يطهر بغسلة ام لا بد من ثلث احتج
القائلون بالاحتياط بقوله ع دع ما يريبك الى ما لا يريبك وبان الثابت اشتغال الذمة
يقينا فيجب ان يحكم برفعه الا بيقين ولا يكون هذا الا مع الاحتياط والجواب عن الحديث ان
هو خبر واحد لا نعمل بمثله في مسائل الاصول سلمنا لكن الزام المكلف بالاثقل مظنة الريبة لانه
الزام مشقة لم يدل الشرع عليها فيجب اطراحها بموجب الخبر والجواب عن الثاني ان يقول البراءة
الاصلية مع عدم الدلالة الناقلة حجة واذا كان التقدير تقدير عدم دلالة شرعية على الزيادة في المتنازع

نفي

المذكور كان

المثال المذكور كان العمل بالاحتياط اولى وح لا نم اشتغال الذمة مطلقا بل لا نم اشتغالها الا بما حصل
الاتفاق عليه او اشتغالها باحد الامرين ويمكن ان يقال ... اجمعنا على الحكم بنجاسة الاناء واختلفنا
فيما به يطهر فيجب ان ناخذ بما حصل الاجماع عليه في الطهارة ليزول ما اجمعنا عليه من النجاسة
بما اجمعنا عليه من الحكم بالطهارة انتهى واما الاجماع على الاحتياط فلم نطلع على من يدعي
الاجماع عليه مطلقا كيف يدعي ذلك وفي الحدائق ان المجتهدين على اختلاف بينهم ... نقل نجيبا
المحقق طاب ثراه في النهاية ... ادعاء الاجماع على ان اشتغال الذمة اليقيني يستدعي
البراءة اليقينية وهو مع كونه ممنوعا لا يدل على المدعى ثم مع ان الاحتياط قد يتعذر وقد
يتعسر والتكليف بما يتعذر منفي في الشريعة وكذا التكليف بما يتعسر ولو لم يكن
ما يدل على نفي العسر والحرج من الكتاب والسنة الا ما يدل على النهي عن العمل بغير العلم لم يكن راجحا
وانما قلنا ذلك لان ما يدل على نفي العسر والحرج عام مثل قوله تع يريد بكم اليسر ولا يريد
بكم العسر وما جعل عليكم في الدين من حرج بخلاف ما يدل على النهي عن العمل بغير العلم مثل
قوله تع ولا تقف ما ليس لك به علم فانه مخصوص بالشيء ومن الجايز ان يكون المخصص
مخصوصا بذلك النهي ومع ذلك فمضمون نفي الحرج لا عموم النهي ... عموم ما يدل على
النهي عن العمل بغير العلم مخصص بما يشبه خلاف ما يدل على نفي العسر والحرج فان
نفي العسر والحرج مما لا يابى ... العقل كما قيل فلا تخصيص وعلى تقدير تسليم قبوله التخصيص
فما يدل على النهي عن اتباع غير العلم اكثر من تخصيص ما يدل على نفي العسر والحرج فان
قلت ان ما يدل على النهي عن العمل بغير العلم اكثر عددا مما يدل على نفي العسر والحرج
قلت لا نم ذلك وعلى فرض التسليم لا نم ان كل ما هو اكثر عددا ارجح مما هو اقل عددا فانا
انما نرجح ذلك فيما لم يكن قطعي الصدور مثل الكتاب فان قلت نصالح بما هو المشهور
بين الاصحاب ان كان متمكنا منه ولا نتقلد اعلم الاموات والاحياء وان لم يتمكن منه

ايضاً فيعمل بفتوى اعلم المجتهدين الذين يتمكن من الاطلاع على فتواهم قلت لا دليل على العمل المذكور
على النهج المزبور لا ما يدل على حجية الظن الا وهو لا يفيد الا ان ما هو الراجح عند المكلف
سواء طابق التفصيل او خالفه ثم كان قلت ان المسئلة لما كانت اجتهادية يجب على العامي فيها
التقليد قلت انه ممنوع ومع ذلك نفرض الى انه فيما لم يكن المكلف مطلعاً على فتوى المجتهد الحي
في تلك المسئلة ثم ان في الاستدلال بالاجماعات انا لم نطلع عليهما كما اشرنا اليه وان سلم وجود
الاجماع المنقول فهو لا يفيد الا الظن وحجية الظن اول الكلام الا ان يقال ان المسئلة اجتهادية
وظن المجتهد في المسائل الاجتهادية حجة مطلقاً وقد عرفت مراراً ضعفه وايضاً الظاهر المتبادر من
الاجماع المنقول انما هو عدم جواز تقليد الميت اذا كان متمكناً من تقليد المجتهد الحي لا مع صورة
التعذر عن تقليد المجتهد الحي من الافراد النادرة فان صورة التعذر عن تقليده لو لم يكن غالباً
فان كثيراً من المقلدين للمجتهد الحي في الجملة لا يتمكنون من تقليده في جميع المسائل لحصول ما ه
التعذر في الوصول اليه بسبب بعد المسافة لكونهم في البلاد النائية يكون مساوية
لغير صورة التعذر فالظاهر من المستند فيما اذا كان متمكناً من تقليد الحي لا غيرها ولهذا قال صاحب
المعالم ان صورة حكاية الاجماع صريحة في الاختصاص بتقليد الاحياء ولعله يظهر
مما قررنا ضعف ما في كلام الفاضل المذكور في جواب من استدل على جواز تقليد الميت
بانه لو لم يجز تقليد الميت لزم الحرج المنافي للشريعة فان المتقدم مثله انما المتأخر فقد اشار اليه
بعض من ان كثيراً من الازمنة والامكنة يخلو من المجتهد ومن التوصل اليه فلو لم يجز لزم
ذلك وهو ذلك وفيه نظر اما اولاً فللمنع من بطلان التالي لان ما دل على نفي الحرج والعسر
في الشريعة غايته العموم الذي يقبل التخصيص فيخصص هنا بما يدل على عدم جواز تقليد
الميت المتقدم اليه الاشارة فانه اخص بالنسبة الى العموم المشار اليه وقد بينا ان الخاص
حاكم على العام وان سلم ان كلا من الامرين عام من جهة وخاص من اخرى وان التعارض

بينهما من قبيل تعارض

بينهما من قبيل تعارض العموم من وجه فمن الظاهر ان الترجيح بحسب القواعد الاصولية التي عليها
المدار مع ما دل على عدم جواز تقليد الميت ولو لم نقل به لوجب الترجيح من كل جهة فيجب
التوقف والرجوع الى ما يقتضيه الاصل من الظاهر انه يقتضي عدم جواز تقليده ثم لو منع من
ما تقدم من الادلة على عدم جواز تقليد الميت لا ثباته بالذات او قيل بان عموم ما دل على نفي
الحرج لا يقبل التخصيص كما لا يقبل التخصيص عموم ما دل على نفي التكليف بما لا يطاق فربما
يتجه التمسك بالوجه المزبور واما ثانياً فللمنع من الملازمة لان الغالب التمكن من تقليد
المجتهد الحي من غير عسر وحرج لان تقليده لا ينحصر في سماع الفتوى منه حتى يلزم الحرج بل يجوز
تقليده بذلك وباخبار العدل لمن مذهبه وبملاحظة كتابه ومع ذلك لا يلزم الحرج وقد يشهد بما ذكر
فتوى كثير من الاصحاب بحجية تقليد الميت اذ من الظاهر انهم لا يفتون بما فيه حرج غالباً فلا يخفى ثبوته
عليهم لو كان ثابتاً واما ثالثاً فلان لزوم الحرج بلزوم تقليد الحي بالنسبة الى جماعة او اكثر
لا يستلزم جواز تقليد الميت بالنسبة الى من يتمكن من تقليد الحي من غير حرج لا يقال لا قائل
بالفصل بين الافراد فاذا جاز تقليد الميت لبعض المكلفين دفعاً للحرج جاز مطلقاً لانا نقول
هذا ممنوع لعدم الدليل عليه واما رابعاً فلان لزوم الحرج في تقليد الحي لا يستلزم جواز تقليد
الميت اذ الواسطة بين تقليد الحي والميت متحققة وهو العمل بالاحتياط او بامر آخر
غير تقليد الميت ومع ذلك انه يمكنهم دفع الحرج بالاشتغال بتحصيل الاجتهاد فالحرج الذي يكون
سببه المكلف لا يوجب سقوط التكليف وقد اشار بالجملة الى ما ذكرناه جدي ره فقال
فان قلت لو لم يجز تقليد الميت وانحصر جواز التقليد في الحي لهلك الناس في العصر الذي
لا يكون فيه مجتهد او العصر الذي لا يصل يدهم الى المجتهد وانهم ح ماذا يصنعون قلت
ان عدم جواز تقليد الميت باطلاقه مستلزم لهذا الباطل باطل قلت اولاً ما تقولون في
لم يكن كتب الفقهاء موجودة او كانت موجودة لكن لم يوجد من يفهم كتبهم او فهم كتبهم

على وجه الصحة لايجاد تحقيق للفضلاء فضلا عن العوام ثم قال والقسم ما يقولون في ابواب الخاصة
التي ليست مذكورة في كتب الفقهاء بخصوصها وغالب ما يحتاج اليه من هذا القبيل ويستنبط
من الكتب ثم قال والقسم العدالة والرشد انه يحتاج اليهما في غالب الاحوال فلو لم يكن العادل
موجودا او لم يكن من يعرف حقيقة العدالة ومنافياتها او لم يكن من يعرف حقيقة العدالة و
منافياتها او لم يكن من يعرف العادل ماذا تصنعون فيلزم من ذلك على ما ذكرتم ان لا يكون
العدالة شرطا في الشرع معتبرا فيه على قياس ما قلتم في انحصار التقليد في الحي وكذا الحال
بالنسبة الى غير العدالة من الامور التي يحتاج اليها شرعا الى ان قال والقسم حال فروع الدين
ليس باشد من حال اصول الدين فما تقولون في حال الاعصار والامكنة ليست فيها من يعلم
اصول الدين مثل البحار وبعض القرى وجبال الاكراد والاقصار الواقعة في بلاد الكفر والضلالة وثم
من فيهم من يعلم اشيا ما فوقنا او غلظنا انهم مصيبون في قوله او لعدم مبالاتهم بالدين وبالجهالة
الواجبات الكفائية التي يجب على المكلف تحصيلها لانتظام دينهم ودنياهم في غاية الكثرة
وانهم ربما يهملون في التحصيل فيكونون مواخذين بتقصيرهم نعم منهم من ليس بمقصر فلا يؤاخذ
واما انهم ماذا تصنعون فالاحوط عليهم حينئذ الاحتياط بحسب مقدوره او الاقوال المتبينين بعمل
بما هو احوط لا انه تقليد هذا اذا كان يتاتى الاحتياط وهو الاخذ بما يظن انه هو اوثق واما
اذا لم يتات الاحتياط فيه او يكون قول واحد لهم او لم يطلع الا على قول واحد فالاحتياط حكم
محض في العمل بقول الميت كما اذا لم يكن هناك قول الفقيه الحي بل يكون قول العامي والعمل
بما علم حكم ليس من باب التقليد كما ان عمل المجتهد بقول غيره لا يكون تقليدا بل من باب الاجتهاد
كالاخذ بقول الموثقين والجارحين وقول الرواة وقول اللغويين وقول الفقيه في بعض
الامكنة وغير ذلك وبين الاجتهاد والتقليد فرق واضح انتهى ومنها انه اذا قلد العامي
مجتهدا احيانا ثم مات المجتهد فهل يجب عليه البقاء على تقليده مطلقا او لا يجوز له البقاء
يجوز له

بلغ مقابلة

على تقليده مطلقا او يجوز اذا تعدد او تغير الرجوع الى المجتهد الحي او لا يجوز اذا لم يتعدد ولم يتغير بل
الرجوع الى المجتهد الحي فقد قال بالاول جماعة من الاصوليين نقله السيد المحقق السيد صدر الدين
وعكس بعض المتاخرين كالمستشرفي واختاره شيخنا المحقق اعلى الله مقامه في القوانين وبعض المعاصرين
له وبعض الفضلاء المعاصرين وقال بالثالث جماعة اخرون والظاهر انه المشهور بين الاصحاب
ولم نجد قائلا بالثالث احتج للاول بالاستصحاب وتقريبه بين احدهما ان الحكم الشرعي من
الوجوب والندب وغيرهما انه متعلق بالمقلد بتقليده ولم يعلم كون الموت رافعا والاصل
بقاؤه فهذا كتعلق وجوب القصر بالمسافر قبل وصوله الى بلده وكتعلق وجوب الاتمام بالحاضر
قبل [illegible] الكلام في جريان الاستصحاب فيهما فكذا فيما نحن فيه انتهى وفيه ان المماثلة بين الاستصحاب
فيهما الحادثة في الحج واجاب عنه القائلون بالاتمام في الاولى والقصر في الثانية بانه يلزم انه تعلق
وجوب القصر في الصورة الاولى في اول الزوال ووجوب الاتمام في الصورة الثانية فيه فالملزم
بان القضية فيها مشروطة لا حينية وبالجملة سنوا التعلق وجوب القصر في اول الزوال في
الصورة ووجوب الاتمام فيه في الثانية الى الرواية التي تدل على خلاف ذلك مثل صحيحة اسمعيل
بن جابر قال قلت لابي عبد الله عليه السلام يدخل علي وقت الصلوة وانا في السفر فلا اصلي حتى ادخل
اهلي فقال صل واتم الصلوة قلت فدخل علي وقت الصلوة وانا في اهلي اريد السفر فلا اصلي
حتى اخرج فقال صل وقصر فان لم تفعل فقد خالفت والله رسول الله صلى الله عليه وآله وصحيحة محمد بن مسلم
وقد فصلنا في المسئلة في كتاب الترجيح وقد بقي على الكلام الاستصحاب ان الاستصحاب
نفى الحكم بعد القطع ولما الحكم متعلق الاتمام بعينها اول الكلام لانه مكلف في اول الوقت بايقاع
صلوة الظهر في اجزائه مخيرا بينهما او التخيير بين ايقاعهما في الاجزاء ويستلزم التخيير بين ما
كان نفسه بصير بتكليفه صلوة الظهر الخوف والمطاردة الى غير ذلك
وهذا وان كان ليس مخيرا بالذات ومبدلا بالاصالة لكنه يصير مخيرا ومبدلا بالعرض فتم

فنقول فيما نحن فيه ان العامي اذا قلد مجتهدا في اول الزوال في مسئلة متعلقة بالصلوة ولكن لم
يات بها الصلوة حتى مات المجتهد قبل فوات الوقت لا نم انه تعلق به اول الزوال وجوب بما
افتى به المجتهد الذي مات مع ان اشتغال الذمة بالصلوة يقينا يستدعي البرائة اليقينية ولا يحصل
البرائة اليقينية الا بتقليد المجتهد الحي ان قلنا بجواز تقليد المجتهد الذي مات كما هو مختار
المحقق وبعض المعاصرين واما اذا قلنا بوجوب تقليده كما هو مقتضى الاستصحاب فلا يصح التمسك
بقاعدة اليقين فان تمسك اذا قلد في الجواز مطلقا اذا الوجوب المجتهد الحي يحصل البرائة
اليقينية قلنا هو مسلم اذا قلنا بجواز التقليد فيها واما اذا قلنا بان المسئلة كلامية او
اصولية او اجتهادية لا يجوز فيها التقليد فلا يصح ذلك وربما يريد ان المسئلة ليست فقهية
يجب التقليد فيها ان العامي لو رجع المسئلة ولم يقلد فيها احدا لم يكن تقليده باطلا
ولو كانت فقهية يجب فيها التقليد لكان باطلا نعم يرد في التمسك بالاستصحاب الذي ذكرنا انه
انما يجري في بعض الصور لا كل الصور لان يقال بانه يتم للذي بعدم القول بالفصل والثاني في التقريب
ان تقليد المقلد قد صح في حال حيوة المجتهد فلا يحصل بقاؤه بعد وفاته وهذا كما اذا
صح البيع وشك بعده في صحته نفسه ولا يخلو في جريان الاستصحاب فيه وكذا في محل البحث
لا في حكم التقليد في حال الحيوة كان الوجوب وهو مما لا يمكن بقاؤه بعد الموت لانه لا يجب تقليده
بعد موته لانه يجوز له العدول الى تقليد المجتهد الحي فاذا ارتفع الوجوب ارتفع الذي في ضمنه
لما تقرر من ان رفع الوجوب يستلزم رفع الجواز الذي كان في ضمنه ولا يمكن التمسك فيها
بالاستصحاب لانا نقول هذا ضعيف لانا لا نتمسك باصالة بقاء وجوب تقليده الثابت حال الحيوة
ولا باصالة بقاء الجواز الذي كان في ضمنه بل نقول قد ثبت لتقليده في حال الحيوة حكمان احدهما
تكليفي وهو وجوب البقاء على تقليده والثاني وضعي وهو صحة تقليده بمعنى كونه مجزيا و
مخرجا عن اشتغال الذمة بالتكاليف فاذا مات ارتفع الاول وهو لا يستلزم ارتفاع الثاني كما



لا يستلزم ارتفاع لزوم البيع ارتفاع صحته فاذا كان الامر كذلك يصح التمسك بالاستصحاب بصحته
كما يصح التمسك باستصحاب صحة البيع والصلوة بعد ارتفاع اللزوم وحرمة القطع في
الحكم الوضعي هنا انما ثبت بسبب الحكم التكليفي وتولد منه لما كان ثابتا لانه من لوازمه لا نسلم
لا نم ذلك ونجزم ان ذلك فيه يكفينا في التمسك بالاستصحاب بعد علمنا بثبوت الحكم الوضعي
سلمنا ولكن نقول ان القدر المسلم هو ثبوت الملازمة في اول الامر ونمنعه بالنسبة الى الاستدامة
كما ذكره بعض الفضلاء من المعاصرين اقول لا نعني بوجوب تقليد المجتهد الحي في العبادات
الا وجوب الاتيان بالعبادة على وفق فتواه سواء كانت العبادة واجبة او مستحبة ومعنى وجوب
التقليد في العبادة المستحبة انه لو اتى بها دون التقليد كونه حراما ومعنى وجوب
البقاء على التقليد انه وجوب الاتيان بالعبادة على وفق فتواه كلما اراد ذلك والظاهر ان
هذا الوجوب انما يتعلق بالشخص اذا اراد الاتيان بالعبادة واذا مات المجتهد لا يصح ان يقال
التقليد كان واجبا فيستصحب وكذا لا يصح ان يقال ان التقليد كان صحيحا فيستصحب
لانا اذا نفينا الوجوب فنمنع الصحة ايضا لان الصحة فرع الوجوب مع ان في اتصاف التقليد
بالصحة منع ظاهر لانه عبارة عن الاخذ بقول المجتهد الذي قام الحجة على جواز الاخذ بقوله من
ما لا يقيم على جوازه الحجة لنا يكون التقليد بالمعنى الاول والكلام الثاني في التقليد بالمعنى
الثاني والقول بان التقليد اسم للاعم باطل نعم وهو كذلك ولا وجه فعله الا انه
لم يجد احدا يقول بالاستصحاب بذلك التقرير ولو سلم اتصافه بها فالمراد بالصحة هنا انما هي
الصحة في العبادات بمعنى الصحة في المعاملات لانه ليس من المعاملات ولذلك فرع يكون مجزيا
مخرجا عن اشتغال الذمة بالتكاليف والمتصف بتلك الصحة انما هي العبادة التي كانت
على وفق فتوى المجتهد دون نفس التقليد واتصاف العبادة الصادرة من المقلد في حيوة
المجتهد بالصحة لا كلام فيه واتصاف ما يصدر منه بعد موته بها اول الكلام والتحقيق

ان الثقات بالمحقق ... قد نقل عنه من تقريره بان التقليد في حيوته كان واجبا فيستصحب بعد
موته ومن ... بالجواز بمعنى الجواز بالمعنى الاعم ظاهرا ثم في كلام ... الاصل في ارتفاع لزوم
البيع ارتفاع صحته ان اللزوم لو كان سببا للصحة لرفع الصحة بارتفاعه واما لم يوجد في
البيع ما كان صحته مسببا عن لزومه فيرتفع اللزوم وتبقى الصحة ولانقسام البيع الى اللازم والجائز
بسبب ثبوت خيار الفسخ للبائع او للمشتري او لهما لا دخل له بذلك فتم وكذلك الكلام
في بقاء صحة الصلوة مع ارتفاع حرمة القطع فانها ليست سببا للصحة كما لا يخفى وقد يستدل على
جواز البقاء على التقليد انه يصدق عليه انه قلد المجتهد الحي وفيه ان البناء على التقليد غير
التقليد وكذلك الثاني يحتاج في البقاء الى العمل وقد يستدل عليه بانه لو وجب الرجوع
الى المجتهد الحي يلزم العسر والحرج وهما منفيان وبانه لو وجب لشاع وذاع بل وتواتر لتوفر
الدواعي اليه وفي الاستدلال الاول ان ذلك وارد على اصل وجوب التقليد ومع ذلك يمكن
دفعه بان وجوب الرجوع الى المجتهد انما هو فيما لا يلزم منه عسر وحرج وفي الاستدلال
الثاني انه يكفي في التقليد على الرجوع قولهم انه لا قول للميت فتم واحتج القائلون بعدم
جواز البقاء على التقليد انه لا قول للميت فلا يجوز البقاء على تقليده فانه في الحقيقة تقليد
مستانف معه فتم وهذا القول لا يخرج عن قوة لظهور اعتضادها بالشهرة والعمل بالتفصيل
لا باس به لو لم يكن خرقا للاجماع فان قلت على المشهور وظاهر ما ذا يصنع المقلد بعد
موت مجتهده اذا كان تقليد المجتهد الحي متعذرا او متعسرا عليه قلت يجب عليه الاحتياط
فان تعذر او تعسر يجب عليه الاخذ بما هو الاقرب الى نفس الامر فان تعذر كان مخيرا
ويظهر من الشهيد الثاني ره في منية المريد انه اذا لم يجد صاحب الواقعة مفتيا ولم يمكن
الاحتياط يسقط عنه التكليف حيث قال اذا لم يجد صاحب الواقعة مفتيا في البلد وجب
عليه الرحلة اليه مع وجوب الحكم عليه كما تقدم فان لم يجده في بلده ولا في غيرها بناء على الميت

لا يزول له وان الزمان يخلو من المجتهد نعوذ بالله منه من ذلك وجب عليه الاخذ بالاحتياط
في امره مهما امكن فان لم يتمكن الاحتياط فهل يكون مكلفا بشيء ... نظر انتهى وفيه نظر ونقل بعض
الثقات عن بعض الاجلاء من العلماء ان العامي اذا لم يتمكن من الوصول الى المجتهد بل الى كتاب
فليأخذ بما في الشرايع ومتن اللمعة واذا بينهما مخالفة فليأخذ بما في متن اللمعة والظاهر ان ذلك
الكلام من باب الارشاد وبناؤه على الاخذ بما هو اقرب الى نفس الامر وان المحقق والشهيد
اذا كانا متوافقين في الفتوى كان الفتوى اقرب الى نفس الامر لتبحرهما في الفقه وعلمهما بالاسناد
الى الخبر وازهدهما واذا كان متخالفين كان ما في اللمعة اقرب الى نفس الامر لان ما في اللمعة
بين الاصحاب اشتهارا ... والظاهر ان ذلك بعد تعذر الاحتياط او تعسره والظاهر انه يقول به بعد موت
المجتهد ايضا فتم ويتفرع على جواز البقاء على التقليد اذا مات المجتهد جواز البقاء على التقليد
اذا اختل عقله بالجنون او الطعن في السن من المحقق الثاني في حاشية الشرايع تجويز تقليد الفقيه السند
العدل فنوى العبادة باسرها ... ثم جنون او طعن في السن كبرا بحيث اختل فهمه امتنع تقليده
لوجود المانع ولو كان قد قلده سابقا ... قبل ذلك بطل حكم تقليده لان العمل بقول في مستقبل
الزمان يقتضي استناده اليه وقد خرج عن الاهلية لذلك فكان تقليده باطلا بالنسبة الى مستقبل
الزمان انتهى ... تجويز البقاء على التقليد اذا مات المجتهد يجوز هنا ايضا ومنها انه يجوز تقليد
المجتهد في الاحكام الوضعية كما يجوز في الاحكام التكليفية او لا يجوز وعلى تقدير الجواز هل
يجوز في الوضعيات كلها او لا يجوز في الاحكام الشرعية او لا يجوز بل يختص بالاحكام الشرعية
قد يعبر عن المعاصرين يجوز التقليد في جميع الاحكام الخمسة التكليفية من الوجوب و
الحرمة والاستحباب والكراهة والاباحة وكذا يجوز في جميع الاحكام الوضعية من الركنية و
الجزئية والشرطية والسببية والمانعية والجهالة يجوز في المسائل الفقهية التي يتعلمها
وهل يجوز في معرفة معاني الالفاظ الذي يحوم الفقهاء في كتاب الوقف والوصية والاقرار

لبيان معانيها بشكال من الاصول والعمومات المانعة عن العمل بغير العلم وان هذه المطالب ليست
من المسائل الفقهية بل هي كالموضوعات العرفية من انه لو لم يجز التقليد هنا لما كان لتدوين الاصحاب
لذلك في كتبهم الاستدلالية وده بحرها فائدة او كثر فائدة نظاهرهم جواز التقليد هنا وفي
قبل بجواز التقليد فيما يفتي به من الحكم الشرعي لا في اصل معنى اللفظ لم يكن بعيدا انتهى
والتحقيق ان التقليد اما ان يكون جائزا للعاجز عن الاجتهاد فيما افاد قول المجتهد للمقلد
الظن بالواقع ونفس الامر او يكون جائزا له مطلقا سواء افاد قوله الظن بالواقع ام لم يفد وو
على الاول لا يجوز التقليد للمجتهد في الموضوعات الاستنباطية لمن يعجز عن الاجتهاد فيما افاد له قوله
الظن بالواقع ونفس الامر ولابد فيه من رعاية الاعلم والمراد بالاعلم هنا الاعلم بوضع
اللفظ ولذا اذا وقع التعارض بين قول مثل المحقق والجوهري في الموضوعات اللغوية يقدم
قول الجوهري ولا يعتبر الحي في المجتهد هنا ولا غيرهما مما يعتبر في التقليد في المسائل الشرعية
وعلى الثاني لا يجوز لان ما اقيم على جواز التقليد من الحجة انما يدل على جوازه في المسائل الشرعية
دون الموضوعات الاستنباطية ويمكن ان يقال انه لا معنى للتقليد في الموضوعات لان التقليد
عبارة عن الاخذ بقول الغير المحمول لثالثة تحقيق الاصوليين في تعريفه هو العمل بقول
الغير وهو انما يتحقق في المسائل التي كان موضوعها العمل اعني المسائل الفقهية دون غيرها
من المسائل الكلامية والاصولية واللغوية والنحوية والعرفية الا ان يقال ان المراد بالتقليد
في المسائل اللغوية والنحوية والعرفية ان يبني عمله على الترجيح المجتهد للمسائل المذكورة
ثم يمنع جواز التقليد لما اذا كان ذلك المقلد اعلم منه في تلك العلوم او مساويا له
وبالجملة اذا كان ظنه على خلاف ما رجحه المجتهد في الترجيح فتم وعلى هذا هل يجب على المقلد
الفحص ان ترجيحه للمسألة الفقهية مبني على ترجيحه المسألة اللغوية او النحوية او العرفية
مثلا او لا يجب له [illegible] فيظهر الثمرة اذا علم ان بناء ترجيحه على ترجيح المسألة اللغوية

مثلا وعلم انه اخطأ

مثلا وعلم انه اخطأ او ظن ذلك ايضا وعلى ما قررنا يظهر ان المقلد لا يقلد المجتهد في الاحكام
الوضعية بل انما يقلده فيما يترتب عليهما من الاحكام الخمسة التكليفية فلو تفطن بعضها انه اذا قطع
المقلد ان المجتهد قد اخطأ في الفتوى او قصر في الاجتهاد او افتى بسبب انه لا يجوز تقليده واما
اذا ظن بذلك فان قلنا بان التقليد من جهة ان قول المجتهد بالنسبة الى المقلد من الامارات
الشرعية فلا يجوز وان قلنا بانه من الاسباب الشرعية يمكن الجواز ولكن الاظهر عدم الجواز لا
ما يدل على اكثر من جواز التقليد اذا لم يكن له الظن بالخطأ والتقصير والنسيان لا دل
ما يدل عليه الرواية المعتبرة بالشهرة والاعتبار انما هو فيما لم يحصل للمقلد الظن بالخطأ
والتقصير والنسيان ثم قال بعض الفضلاء المعاصرين اذا قطع المقلد بخطأ المجتهد
في الحكم لاشكال في انه لا يجوز له تقليده سواء كان عاملا او متروكا واما اذا قطع بفساد مستند
المجتهد في الحكم واحتمل صحة الحكم ففي جواز تقليده اشكال من الاصل والعمومات المانعة عن العمل
بغير العلم ومن ان الحكم قد يصح ولا يجوز التقليد في الفاسد ومن العمومات الدالة على صحة التقليد
وكونه من الاسباب ولا ينبغي ترك الاحتياط لكن احتمال الصحة في غاية القوة وهل التقليد من
الاسباب كالبيع او الامارات كامارات القبلة يظهر من جملة من عبارات القوم الاول ومن جملة اخرى
الثاني والمسألة محل اشكال ولكن الاحتمال الاول هو الاجود وعليه فلو ظن المقلد خطأ
المجتهد حكما او دليلا جاز تقليده انتهى وما يدل على انه من الامارات قولهم بوجوب تقليد
الاعلم الا ان يقال ان مستند ذلك الرواية والظاهر ان المشهور خلاف ذلك بمعنى انهم لم يستندوا
في هذا الحكم بالرواية بل بان قول الاعلم اقرب الى نفس الامر ولا باس ان نورد هنا كلام شيخنا
الشهيد الثاني ره في المسالك قال هل يجب على المقلد تقليد اعلم المجتهدين ام يتخير في
تقليد من شاء منهم فيه قولان للاصوليين والفقهاء احدهما الجواز لاشتراك الجميع في الاهلية
ولما اشتهر من ان الصحابة كانوا يفتون مع اشتهارهم باختلافهم في الافضلية ومع تكرر الافتاء

لم ينكر عليهم احد من الصحابة فيكون اجماعا منهم على جواز تقليد المفضول مع وجود الافضل ولان تعيين
الارجح للتقليد يتوقف على ترجيح العامي والعامي لا يمكنه الترجيح لقصوره وهذا هو الذي اختاره
المصنف في هذه المسئلة محتجا بان نقصه يجبر بنظر الامام الموطي له وهذا مبني زايد على اصل
التقليد في غير هذه المسئلة والثاني وهو للاكثر من الاصحاب المنع لان الظن بقول الاعلم اقوى
منه بقول المفضول واتباع الاقوى اولى ولان اقوال المفتين بالنسبة الى المقلد كالادلة فكما
يجب العمل بالدليل الراجح يجب تقليد الافضل ورواية عمر بن حنظلة عن الصادق السابقة
صريحة في هذا فانه قال بعد ما نقلناه منها فان امرهم بالرجوع الى العالم بالاحكام قلت فان كل
واحد منهما اختار رجلا وكلاهما اختلف في حديثنا فان الحكم ما حكم به اعدلهما وافقههما و
اصدقهما في الحديث واورعهما ولا يلتفت الى ما يحكم به الاخر وهذه الرواية هي مستند القائل
بذلك من الاصحاب والسيرة ممنوعة لانهم وتقيدهم بها بالفتوى في كل واحد من الادلة من جانب
نظرا لما قاله والمنع كون اشتراكهم في اصل الاهلية بالنظر الى انفسهم يقتضي تساويهم بالنظر الى
الغير وهل ذلك الا عين التنازع واستفتاء الصحابة مع تفاوتهم في الفضيلة لا يجري على اصول
الاصحاب كما لا يخفى والعامي يمكنه معرفة الافضل بالتسامع كما امكنه معرفة المتاهل لاصول الفتوى
من غيره وما ذكره المصنف من انجبار نقص المفضول بنظر الامام انما يتم مع قربه منه واطلاعه على احكام
لا في البعيد عنه على وجه ربما لا يعلم شيئا من وقايعه في جميع الاوقات او في اوقات منطاولة
المسئلة
ام من كونه قريبا او بعيدا واما الثاني فالمنع كون الظن بقول الاعلم اقوى مطلقا فان مدارك الظن
لا ينضبط خصوصا في المسائل الشرعية فكثيرا ما يظهر رجحان ظن المفضول على ظن الفاضل في
كثير من المسائل الاجتهادية والفرق بين اقوال المفتين وادلة المجتهد لان المجتهد يمكنه ترجيح
بعض الادلة بخلاف العامي بالنسبة الى الاقوال والرواية نص في المطلوب لكن قد عرفت
ما في طريقها قال ثم المجتهد لا بد له الا تخيان ضبطها بالسمع من العهدة والاعداد انتهى ومنها

انه اذا قلد العامي

انه اذا قلد العامي مجتهدا هل يجوز له الرجوع الى الغير بتقليده مطلقا ام لا يجوز مطلقا ام فيه تفصيل الظ
انه لا يجوز الرجوع الى الغير في نفس الحكم الذي قلده فيه اذا عمل بقوله مطلقا سواء كان مساويا له او اعلم
واورع لما نقل العلامة في النهاية من الاجماع حيث قال اذا اتبع العامي بعض المجتهدين في حكم حادث
وعمل بقوله فيها لم يجز له الرجوع عنه في ذلك الحكم بعد ذلك الى غيره اجماعا او يجب عندي جواز
العدول الى غيره في مساويه لانه نفسه والسيد عميد الدين في المنية لانه قال واذا قلد العامي
احد المجتهدين المتساويين في ظنه في حكم حادثة وعمل على قوله فيها لم يجز له الرجوع عنه في ذلك
الحكم الى غيره اجماعا وجوز بعضهم العدول عنه الى مساويه في ذلك الحكم لا فيه بعينه وهو اختيار
المص طاب ثراه انتهى ويظهر من تقييدهما بالعمل انه يجوز الرجوع عنه الى غيره اذا لم يكن عمل
بقوله وهو موافق للاصل بمعنى استصحاب التخيير واصالة البراءة عن حرمة الرجوع ووجوب الاخذ بقول
ولعل مستند الاجماع على عدم جواز الرجوع اذا عمل بقوله ان الفتوى ان كانت متعلقة بالعبادات
فالامر يدل على الاجزاء وان كانت متعلقة بالمعاملة فتجويز العدول قد يستلزم الفروج او
الهرج والمرج واما في مثل ذلك الحكم بان سلى الظهر مثلا بتقليد مجتهد واراد الرجوع الى الغير
في صلاة العصر مثلا فيظهر من العلامة الجواز ويظهر من المنية العدم ووافقه شيخنا المحقق طاب ثراه
حيث قال اذا عمل العامي بقول المجتهد في حكم مسئلة لا يجوز له الرجوع الى غيره في جميع هذه المسئلة
العدول
ونقل عليه الاجماع الموالف والمخالف ولعل وجهه ان قول المجتهد كالامارة الى الحجة ولا يجب
عنها بلا وجه مع انه يوجب اختلال النظام غالبا اذ قد يتغير رد على المقلدين انا فانا نعم ان ظهر
له رجحان بسبب العلم والورع للغير فيجوز العدول على ما اختاره الاصحاب من تقديم الارجح
العلم والورع ولا وفاء انه يجب الرجحان اعم من ظهوره بما لم يظهر له من احواله من العلم والورع
او ظهور خطائه في هذا الاجتهاد الخاص من الخارج انتهى وربما يظهر ذلك من الذكرى حيث قال
فاذا اتبع العامي عالما في حكم فله اتباع الاخر في غيره وليس له في اتباعه في نقيضه وربما

قيل بجوازه مع تساويه في واقعة اخرى انتهى والاظهر ما اختاره العلامة في الاصول وبعده وافقه شيخنا
الشهيد الثاني ره في منية المريد في اداب المفيد والمستفيد انه حيث قال لو تعدد المفتي
وتساووا في العلم والدين وقلنا بتخييره مطلقا قلد من شاء فيما نزل به ثم اذا حدث واقعة اخرى
فهل يجب عليه الرجوع فيها الى الاول وجهان وعدمه اوجه وكذا القول في تلك الواقعة
في وقت آخر انتهى وفي المقاصد العلية كما يحكى عنه ويحكى عن المحقق الثاني في الجعفرية انه قال هذا
التخيير هنا على تخيير المجتهد عند تعارض الامارات وجعل التخيير بدويا للمجتهد وجها مبنيا
على القول بان التقليد من الاسباب الشرعية دون الامارات الظنية ولكن الاحوط ما اختاره السيد
عميد الدين لان البراءة اليقينية تحصل بالبقاء على التقليد فتوى اما في غير ذلك الحكم فالاكثر على
الجواز كما في المنية فانه قال اما تقليد مجتهد آخر في غير ذلك الحكم فالاكثر على جوازه لان الصحابة
العلماء الى عصرنا سوغوا للعامي استفتاء كل عالم في مسئلة ولم ينقل عن احد من السلف الحجر
على العامة في ذلك ولو كان محظورا لما جاز لهم اهماله والسكوت عن انكاره ولان كل مسئلة
لها حكم في نفسها كما لم يتعين الاول للاتباع في المسئلة الاولى فكذا في الاخرى انتهى وقال
في النهاية اما لو عين العامي لنفسه مذهبا معينا كمذهب الشافعي وابي حنيفة او غيرهما وقال انا على
مذهبه ملتزم به فهل له الرجوع الى الاخذ بقول غيره في مسئلة من المسائل اختلفوا فجوزه قوم
لان التزامه بمذهب معين غير ملزم له ومنع منه آخرون بان التزامه المذهب صار لازما
كما لو التزم مذهبه في حكم حادثة وقيل ان كل مسئلة من مذهب الاول اتصل عمله بها فليس
له تقليد الغير فيها وما لم يتصل عمله بها فلا مانع له من اتباع غيره هذا خلاف الجمهور اما الامامية
فلما كانت الامامة عندهم ركنا في الدين واصلا من اصوله لم يجوزوا التقليد فيها واوجبوا اتباع
ائمتهم ومن بعدهم من علمائهم في كل الاحكام انتهى وفي المنية ولو عين العامي مذهبا معينا لمجتهد
كالشافعي وابي حنيفة وقال انا على مذهبه وملتزم به فهل له الرجوع الى الاخذ بقول غيره في مسئلة

من المسائل

من المسائل اثبته قوم نظرا الى ان التزامه بالمذهب المعين غير ملزم له وانكره آخرون لان الالتزام بالمذهب
كالالتزام بالحكم المعين في الحادثة المعينة وفصل آخرون فقالوا كل مسئلة اتصل بها عمله على مذهب
الاول لا يجوز له التقليد فيها للغير وما لم يتصل به عمله يجوز له الرجوع فيها الى الغير والاصح جواز
الرجوع الى مذهب الغير على تقدير ظهور رجحانه في العلم والورع او في احدهما مع التساوي في الآخر كما تقدم
انتهى ويظهر منه اختيار عدم الرجوع ومنه اختيار ذلك بعض المعاصرين حيث قال بعد نقل كلام
النهاية وفيه نظر لان الامامية وان اوجبوا ذلك لكنهم جوزوا التقليد وهذه المسئلة من مسائل
التقليد فتجري على اصولهم انتهى نعم ما تعارف بين العامة من المذاهب الاربعة ليس مبنيا
[illegible] ولكن هذا المقدار لا يوجب عدم احتياجنا الى هذه المسئلة والاحوط فيها مراعاة عدم
الرجوع على تقدير محض التقليد لمجتهد في جميع المسائل على وجه الاجمال كما هو الاظهر بحسب
[illegible] الرجوع الغير مرجح ولم يكن الثاني اعلم او اورع بل الحكم بعدم الرجوع ح في
غاية القوة وكذلك اذا قلد مجتهدا اجمالا في جميع ما صار اليه في مصنف من مصنفاته او في باب
من ابواب الفقه على وجه الاجمال انتهى والاقرب انه يجوز له الرجوع الى الغير وفاقا لشيخنا
المحقق بن العلامة والشهيد الثاني ظاهرا في الاصول وربما يقال ان الالتزام بالرجوع الى المجتهد على
عدم جواز الرجوع الى الغير فان قلت ان التزام الرجوع الى المجتهد في حكم التقليد والعامي اذا
قلد لا يجوز له الرجوع الى الغير قلت لا نم ان التزام الرجوع الى مجتهد معين في فتاويه في
حكم التقليد فان التقليد عبارة عن تبني قول المجتهد على سبيل التقليد التفصيلي ولو سلمنا
ان التزام الرجوع الى المجتهد معين في فتاويه في حكم التقليد فلا نم عدم جواز رجوع العامي عن
المجتهد بعد التقليد والقدر المسلم من عدم جواز الرجوع الى الغير انما هو التقليد الذي
كان مع العمل الا ترى ان العلامة طاب ثراه قال اذا اتبع العامي بعض المجتهدين في حكم حادثة
وعمل بقوله فيها لم يجز له الرجوع عنه في ذلك الحكم بعد ذلك الى غيره اجماعا فان قلت لو جاز الرجوع

الى الغير بين اختلال النظام فيستلزمه اذ لو كلف مجتهدا سواء الزم على نفسه الرجوع اليه في جميع
فتاويه او لم يلتزمه فتم وثانيها انه اذا رجع مكلف جاهل الى من ليس اهلا للرجوع اليه اما لانه
ليس مجتهدا وهو لا يعلم انه يجب الرجوع الى المجتهد او لانه ليس عادلا وهو لا يعلم انه يجب الرجوع
الى العادل او لوجود الاعلم منه وتمكنه من الرجوع اليه وهو لا يعلم انه يجب الرجوع الى الاعلم فهل يجب
على من يطلع على انه ليس اهلا للرجوع اليه تنبيه ذلك المكلف او لا يجب ونحن نذكر هنا ما اوردناه
في المستند في بعض رسائلنا سابقا وهو ذلك واذا كان الرجوع الى المجتهد الحي العادل من قبيل
الواجبات الشرعية فلو رجع احد الى شخص وعلم الغير انه جاهل بالمسئلة كما اذا رجع الى المجتهد الميت
ان قلنا بعدم جواز الرجوع اليه كما هو المشهور او من ليس مجتهدا او غير الاعلم مع وجود الاعلم
ان قلنا بعدم جواز الرجوع الى الغير غير الاعلم مع وجوده فهل يجب تنبيهه واعلامه ام لا احتمالات
وجوب الاعلام والتنبيه من باب النهي عن المنكر والامر بالمعروف فان قلت انه ليس من قبيل
النهي عن المنكر والامر بالمعروف لان المفروض ان ذلك الشخص جاهل او معتقد انه يجوز الرجوع
الى الميت مثلا وعنده منكر او الرجوع الى الحي معروف فاعتقد قلت لا يشترط في المأمور والمنهي العلم
لان الالفاظ موضوعة للمعاني النفس الامرية لا المعلومة كما حقق في الشرايع في كتاب الامر بالمعروف و
النهي عن المنكر المعروف وهو كل فعل حسن اختص بوصف زائد على حسنه اذا عرف فاعله
ذلك او دل عليه والمنكر هو كل فعل قبيح عرف فاعله قبحه او دل عليه والعلامة في اجوبة مسائل
السيد السعيد مهنا بن سنان المدني انه اذا رأى المأموم في اثناء الصلاة في ثوب الامام
نجاسة غير معفو عنها يجب عليه اعلام الامام محتجا على ذلك بكونه من باب الامر بالمعروف وقال
الشهيد في القواعد لا يشترط في المأمور والمنهي ان يكون عالما بالمعصية فينكر على
المتلبس بالمعصية بعد تعريفه انها معصية وينهى عنها وكذا المتناول للمعصية فانه
ينكر عليه كالنجاة لان المعتبر لا نفسه لمفسدة واجبة الدفع او تاركا لمصلحة واجبة الحصول

كتم الانبياء بو عن ذلك

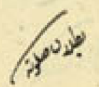
كتم الانبياء بو عن ذلك في اول التفقه وقد كان المتلبسون بغير علم المعين بذلك الا ولان الصبيان
يؤدبون الجانين وان لم يعصيا الاحتمال الثاني عدم الوجوب للاصل السالم من المعارض فان ادلة الامر
بالمعروف والنهي عن المنكر لا يشمله لعدم توجه الخطاب الى الجاهل والناسي والمخطي وحينئذ فان عدم
توجه الخطاب اليهم لا بد لهم على عدم شمول ادلة الامر بالمعروف والنهي عن المنكر له ولانه لو وجب
نهي المخطي لوجب على المجتهد ان يامر من يخالفه في الفتوى بما هو معروف عنده وينهاه عما يكون منكرا عنده
والتالي باطل فكذا المقدم وفيه انه خرج منه بالاجماع لان كل واحد من المجتهدين المخالفين في الفتوى
للاخر ليس باولى من الاخر له وكذا مقلد احدهما ليس باولى من مقلد الاخر لكان من شرائط الامر
بالمعروف والنهي عن المنكر ان يعلم الامر معروفا والناهي منكرا والمجتهد ليس له علم بل انما يكون
له الظن وعلى هذا اذا كان حكم المسئلة عنده معلوما يتجه ان يجب عليه الامر والنهي وفي بعض
الروايات مثل ما رواه الشيخ في الصحيح عن محمد بن مسلم عن احدهما ع قال سألته عن الرجل يرى
في ثوب اخيه دما وهو يصلي قال لا يؤذنه حتى ينصرف وفي صحيحة عبد الله بن سنان عن ابي عبد
الله ع ان اباه ع اغتسل وبقيت لمعة من جسده لم يصبها الماء فقيل له فقال ما عليك
لو سكت ورواية عبد الله بن بكير المروية في كتاب قرب الاسناد قال سألت ابا عبد الله
ع عن رجل اعار رجلا ثوبا فصلى فيه وهو لا يصلي فيه قال لا يعلمه قلت فان اعلمه قال يعيد وفي
دلالة الرواية الاخيرة على المدعى نظر وقال الشيخ البارع المحدث الشيخ يوسف البحراني في الحدايق
بعد ان نقل عن بعض الفضلاء مسئلة [illegible] بالجواب ما هذه صورته مسئلة
لو رأى المأموم في اثناء الصلاة في ثوب الامام نجاسة غير معفو عنها فهل يجوز له الاقتداء في
تلك الحال ام لا وهل يجب عليه اعلامه ام لا ولو لم يجز له الاقتداء فهل ينوي بعد نية الانفراد
على ما مضى ام يعيد من راس الجواب الاولى عدم الاقتداء ويجب الاعلام ويجب الانفراد
في الاثناء ويبنى على ما مر [illegible] الامام وينقل جواب العلامة في المسئلة المذكورة وان ورد الروايات

المذكور والمستفاد من هذه الاخبار كراهة الاختبار فضلا عن الجواز فكيف الوجوب الذي ذكروه
والظاهر ان الوجه في ذلك هو انه لما كان بناء الاحكام الشرعية انما هو على الظاهر في نظر المكلف
دون الواقع ونفس الامر تحقيقا لبناء الشريعة على السهولة والسعة وان التحقيق والسؤال
في امثال ذلك تضييق لما اتسعت به الاخبار الدالة على النهي عن السؤال نهى عليه السلام
عن الاخبار بذلك والاعلام لتعين ما ذكرناه في المقام واما ما ذكروه من عدم الائتمام ووجوب
الانفراد على المأموم فقد نقل شيخنا ابو الحسن الشيخ سليمان البحراني طاب ثراه في رسالته
في الصلاة عن المحقق الشيخ علي نحوه ثم نقل عن بعض المتأخرين الجواز ونظر في الجواز اولا ثم قوى
بعد القول به ولا يخفى ما فيه ولم ينقل دليله في المقام نفيا ولا اثباتا اقول وتحقيق القول
في ذلك مبنية على مسئلة اخرى وهي ان من صلى في النجاسة جاهلا بها هل صلاته والحال
هذه صحيحة واقعا وظاهرا او تكون صحيحة ظاهرا باطلة واقعا الا انه عفي عنه لمكان الجهل بالنجاسة
ظاهر الاصحاب كما صرح به شيخنا الشهيد الثاني ره في شرح الالفية هو الثاني حيث قال في مسئلة
ما لو تطهر بالماء النجس جاهلا وان ذلك يبطل الصلاة ما صورته حتى لو لم يعلم بحقيقة الحال حتى
مات فان صلاته باطلة غايته عدم المؤاخذة عليها لامتناع تكليف الغافل هذا هو الذي تقتضيه
اطلاقات العبارات وكلام الجماعة ولا يخفى ما فيه من البلوى فان ذلك يكاد يوجب فساد جميع
العبادات المشروطة بالطهارة لكثرة النجاسات في نفس الامر وان لم يحكم الشارع ظاهرا بفسادها
فعلى هذا لا يستحق عليها ثواب الصلاة وان استحق اجر الذاكر المطيع بحركاته وسكناته ان لم
يتفضل الله بجوده عليه انتهى وح فان قلنا بما ذكره شيخنا المذكور ونقله عن الاصحاب
كلام هؤلاء القائلين بتعيين الانفراد ومنع الاقتداء والظاهر ان ما ذكروه في المسئلة مبني على
ذلك لظهور بطلان صلاة الامام عند المأموم العالم بالنجاسة فلا يجوز له الاقتداء بصلاة
باطلة وان كانت صحيحة في نظر الامام الجاهل بالنجاسة وربما احتمل على هذا وجوب

الاعلام وانه واجب

الاعلام وانه واجب من باب الامر بالمعروف كما ذكره العلامة انتهى الا ان الاظهر عندي هو الاول والوجه
الاول ما قدمناه تحقيقه من ان الشارع لم يجعل الحكم بالطهارة والنجاسة منوطا بالواقع و
نفس الامر وانما رتبه على الظاهر في نظر المكلف فاوجب عليه الصلاة في الثوب الطاهر اي ما
لا يعلم بملاقاته النجاسة وان لاقته واقعا لانه لو اناط الامر بعدم ملاقاة النجاسة لانه تكليف بما لا يطاق وهو
مردود عقلا ونقلا وح فاذا صلى المصلي في الثوب المذكور فقد امتثل امر الشارع وصارت صلاته
صحيحة شرعية اذ الغلبة شاهد بالبطلان وثانيهما ما قدمناه من الاخبار الدالة على المنع من
الاخبار بالنجاسة وان كان في اثناء الصلاة ولو كان الامر كما يدعونه من كون النجاسة و
الطهارة ونحوهما انما هو باعتبار الواقع ونفس الامر وان تلبس المصلي بالنجاسة جاهلا يوجب
لبطلان صلاته واقعا فكيف يحسن من الامام عليه السلم المنع من الاخبار بها في الصلاة كما
في صحيح محمد بن مسلم او قبلها كما هو احد الوجهين كما في رواية ابن بكير وهل هو بناء على ما ذكروه
الا من قبيل التقرير على تلك الصلاة الباطلة والمعاونة على الباطل ولا ريب في بطلانه وثانيهما
انه يلزم على ما ذكروه عدم الجزم بصحة شيء من العبادات الا نادرا كما اعترف به شيخنا الشهيد
الثاني ره فيما قدمناه من عبارته في شرح الالفية ونحوه صرح السيد المحدث السيد نعمة الله
قدس سره على اثر الكلام الذي قدمنا نقله عنه في اصل المسئلة حيث قال ره وعلى هذا التحقيق يظهر
لك بطلان ما ذهب اليه جماعة من الاصحاب من ان من علم ممن تطهر بماء نجس واستمر الجهل
حتى مات فصلاته باطلة غايته عدم المؤاخذة عليها لامتناع تكليف الغافل ولو صح هذا الكلام
لوجب فساد جميع العبادات المشروطة بالطهارة لكثرة النجاسة في نفس الامر انتهى وبذلك
يظهر لك ان الاصح هو صحة صلاة المصلي في النجاسة جهلا لما وردوا من استحقاق الثواب
عليه وبه يتضح انه لا يجب الاعلام في اثناء الصلاة بسبب رؤية النجاسة كما ذكره المجيب
والمحقق الشيخ علي انتهى ومنه يظهر جواز الائتمام بمن تكون صلاته صحيحة عنده وان كانت

باطلة عند المأموم سواء كان ذلك بسبب الاختلاف في المسئلة او بسبب ان الامام جاهل بالموضوع
او ناسٍ ومتفق كما اذا توضأ الامام بالمضاف بزعم طهارته والمأموم يحكم بنجاسته لاختلافهما في
الفتوى او بناء على عدم ملاقاته للنجاسة والمأموم يعلم بملاقاته لها او بناء كان يعلم انه نجس
نفسي ومتفق وقد اختلف الاصحاب فيه فقال العلامة طاب ثراه في التذكرة المخالف في الفروع
يجوز الصلوة خلفه مع عدالته وان كان مخطيا لانه لا ينقص في الصلوة ما يعتقد المأموم خاصة
بطلان الصلوة به ففي ابطال صلوة المأموم اشكال وقال الشهيد ره في الذكرى المخالف في الفروع
اذا لم يخرق الاجماع يجوز الاقتداء به لعدم خروجه بذلك عن العدالة اما لو علم المأموم انه ترك
واجبا او شرطا يعتقده المأموم لم يقتد به كالمخالفة في القبلة وفي التحري في الاواني و
في وجوب السورة وكذا لو اعتقد جواز الصلوة في الثعالب وصلى فيها لم يقتد به من يعتقد
المنع وفي الدروس ولا يقدح الخلاف في الفروع الا ان يكون صلوته باطلة عند المأموم و
في البيان المخالف في الفروع يجوز الاقتداء به لمن يخالفه اذا كان الخلاف ليس
في ابطال الصلوة او فيها ولا يقتضي ابطالها عند المأموم كما لو اعتقد الامام وجوب
القنوت والمأموم ندبه فلو اقتضى ابطالها عنده كما لو فعل التامين او التكتف او اخل
بالسورة فالاقرب منع الاقتداء به ولو اعتقد ندب السورة واتى بها او ندب التسليم
واتى به او اجزاء الذكر المطلق في الركوع والسجود واتى بالمتيقن عليه فالاقرب جواز
الاقتداء به وفي القواعد كل مجتهدين اختلفا فيما يرجع الى الحس كالقبلة وطهارة الاناء
والثوب لا يأتم احدهما بصاحبه وان اختلفا في فروع شرعية لا تختص بالصلوة كالوضوء
من بعض جزئيات البدن دون نفس الفرج والختم [illegible] او اسقاط السورة والاجزاء با
لذكر المطلق ووجوب القنوت وتكبيرات الركوع والسجود لم يصح اقتداء المعتقد بطلان
صلوة نفسه لو فعل ما يفعل امامه وربما قيل بالصحة وفرق بينهما بان الاول يعتقد المأموم



بطلان صلوته بسبب ان كان واقعا مجمعا عليه في البطلان بخلاف الثاني فان الواقع ليس
باجماعي بل يجب ان يكون صلوته هي الفاسدة في بعض الصور ويشكل بان الظن واقع في
الطرفين فبطلان الصلوة بالاجماع ليس بحاصل الا عند مصحح ظنه وكذب ظن صاحبه وقيل
في الفرق ان ذلك يؤدي الى تعطيل الجماعة لكثرة المخالفة في الفروع بخلاف مسئلة الاواني
والقبلة فانهما نادرة وقال الشهيد الثاني في الروض ولا يقدح في العدالة مخالفة الامام
للمأموم في الفروع الشرعية اذا لم يخرق الاجماع نعم لو ترك شرطا او واجبا يعتقده المأموم
كالمخالفة في القبلة ووجوب السورة وان قرأها على وجه الاستحباب لم يجز الاقتداء به وان
لم يكن ذلك قادحا فيها وكذا لو صلى فيما يعتقد المأموم المنع من الصلوة فيه وفي شرح الجعفرية
لبعض الافاضل المعاصرين للمصنف ره وفي صحة جواز الاقتداء بمن علم نجاسة ثوبه او بدنه
تردد سواء كان العلم متجددا في اثناء الصلوة او كان سابقا على الاقتداء ومنشأ التردد من حيث
ان صلوة الامام صحيحة لكونه لا يعلم بالنجاسة ولا تكليف على الغافل والناسي في سهوهما
لم يعلما واذا كانت صلوته شرعية يحصل بها الامتثال كانت صلوة المأموم المرتبطة بها
ايضا صحيحة ومن حيث انه قد علم بما لو علم الامام به وصلى به كانت صلوته باطلة وهو الوجه
عند المصنف كما اشار اليه بقوله اوجههما المنع لان صلوة الامام في نفس الامر باطلة ولهذا لو
علم بالنجاسة والوقت باق وجب عليه الاعادة فلو كانت تلك الصلوة صحيحة في نفس الامر
لما اوجب الشارع اعادتها اصلا وانت خبير بان هذا التعليل انما يتم اذا قلنا بوجوب الاعادة
على الجاهل بالنجاسة في الوقت واما على القول بعدم وجوب الاعادة عليه مطلقا كما هو مذهب
السيد وابن ادريس وجماعة من علمائنا فلا وذهب بعض المتأخرين الى الطرف الاول من الاشكال
لانه صلى صلوة شرعية والحكم بالبطلان وايجاب الاعادة يحتاج الى دليل ولم يثبت على ان
ايجاب الاعادة متضمن لتكليف الغافل وهو قبيح وذلك ان نقول في المعارضة صلوة الامام صحيحة

فی نفس الامر ولهذا لو علم بالنجاسة بعد الوقت لم یکن علیه الاعادة فلو کانت باطلة فی نفس الامر
لوجب علیه الاعادة مطلقا ومنه المحقق الاردبیلی ره فی مجمع الفائدة قوی المصنف فی المنتهی الصلوة
خلف المخالف فی الفروع من المجتهدین جایزة لانه انما صار الی ما اعتقده من الحکم لدلیل عنده
وذلک هو الماخوذ علیهم فلم یکن بذلک فاسقا فعلی المصنف اما لو ترک شیئا فی الصلوة یعتقد المأموم
واجبا کالجهر والاخفات مثلا لا یجب شیئا او دلیل فالاقرب انه لا یجوز له ان یاتم به لان تخالف
ما یعتقده المامور مفسد للصلوة فکان کما لو خالفه فی القبلة حال الاجتهاد ولو فعل
الامام ما یعتقد تحریمه من المختلف فیه فان کان بترک شرطا للصلوة او واجبا فیها فالصلوة باطلة
وصلوة المؤتم به کک وان اعتقده خطاء فی الاجتهاد لانه ترک واجبا بالنسبة الیه وان کان
یفعل ما یعتقد تحریمه فی غیر الصلوة کاستباحة النبیذ او طلق اللفظ التحلیل شبهه فان کان صغیرة لم یخرج
بذلک عن العدالة ما لم یداوم الفعل وان کان کبیرة کان فاسقا وان کان عامیا کما استفتی المجتهد
اجتهاده لم یخرج العامی عن العدالة وجازت الصلوة خلفه فرضه سوال العلماء وقد امتثل فی
قوله ما لم یداوم دلالة علی عدم الاصرار لا یتحقق بالفعل الواحد بل مع قصد العود فیه
تامل وانتهی ظاهر الکلام ان یحرم فعل الامام ما یعتقده المامور واجبا یکفی لصحة الاقتداء به ولو
کان بنیة الندب کما هو یعتقده وذلک غیر بعید خصوصا فی السلام والتسلیم الشارع حکم ببطلانه
مع انیة وانظر ان نظر الی ان ذلک ترک الواجب فی الحقیقة عنده بل ترک واجب وفعل محرم
فالحکم فی اصل تامل خصوصا مع الفعل بقصد المامور فی النیة وفی المنافیات اصر وانه اذا کان
الامام مجتهدا وعدلا وترک ما یعتقد المامور وجوبه مع اعتقاد جوازه ذلک لم یخرج عن
العدالة بذلک ظاهرا عنده لکون ذلک حکمه فی نفس الامر بالنسبة الیه لا لان بحیث
لو فعل خلاف ذلک حکم المجتهد الذی فعل الفعل موافقا لرایه بتحریمه علیه وبطلان
صلوته به ما یجد ما یمنع الاقتداء به بالجملة ان صلوة الامام صحیحة فی نفس الامر عنده وعند

سایر المجتهدین

سایر المجتهدین الذین خالفوه فیه فوجد جمیع الشرایط فلم لم یحکم بجواز الاقتداء فی مثله اعتقاد
المامور انه لو فعل ذلک هو لم یصح صلوته لا یقدح فی صحة صلوة الامام التی انما تشترط صحتها عنده
فالظاهر انه لا یقدح فی الاقتداء به انتهی وبالجملة لیس هنا شرط اخر سوی اعتقاد المامور وحکمه بصحة
صلوة امامه وهو موجود فینبغی الصحة حتی فی خلاف القبلة لم یوجد الاجماع الشرط الاخر ان
لم یکن مجمعا علیه وکان قول المصنف ره فالاقرب انه لا یجوز الی اخر اشارة الی ما قلناه فتامل واما
الاحتیاط فواضح ولکن مستلزم بعض الاوقات لفوت مثل هذا الثواب العظیم اذ الظاهر کون الحکم
فی المقلدین للمجتهدین المختلفین کک فان الظاهر انه اذا حکم بصحة صلوته خلفه لا یجب ترکه ما
یعتقد وجوبه نعم لابد الحکم المقلد الذی یبنی الامر علی تقلیده فتامل فان ذلک هنا ابعد لتحقق
کلام لعلی لهم مقاصد والاقرب عندی ما اختاره المقدس الاردبیلی ره الا فی الاختلاف
فی القبلة لان موافقة المامور للامام یستلزم ترک الاستقبال الذی یکون من شرایط الصلوة الا
ان یقتدی به ولا یوافقه فی القبلة والظاهر انه لیس مخالفا للاجماع لان العلامة ره تنا اختار ذلک
فی التحریر حیث استشکل الابطال وبعض المتاخرین عنه کما فی شرح الجعفریة وفی قول العلامة فی
المنتهی فالاقرب انه لا یجوز وکذا قول الشهید فی البیان اشعار بان المسئلة لیست اجماعیة
عبارة القواعد صریحة فیه الا ان یقال ان العلامة فی التحریر انما اختار الجواز اذا اختلفا فی فروع
شرعیة وکذا کلامه فی المنتهی وکلام الشهید فی البیان اشعار بان یعدم اجماعیة المسئلة فی
الاختلاف فی الفروع الشرعیة وکک کلام الشهید فی القواعد صریح فی عدم اجماعیة المسئلة
اذا کان الاختلاف فیهما وذلک لاطلاقات الاخبار الدالة علی فضیلة الجماعة ولانه لو کان جواز
الاقتداء مشروطا بصحة صلوة الامام عند المامور کاشتراطه بعدالته لکان الواجب علیه الفحص
عن مذهب الامام فیما اختلف فیه الاصحاب من الشرایط والاجزاء کما یجب علیه الفحص عن
عدالته ولیس کک بالاجماع ظاهرا ولا یخفی ان ذلک انما یدل علی صحة الاقتداء اذا کان بینهما اتفاق

في الفروع الشرعية واما اذا كان بينهما اختلاف فيما يرجع الى الحس كما اذا اختلفا في القبلة او كان
الامام على غير طهر بسبب الحبائل او النسيان او كان على ثوبه او بدنه نجاسة وهو يعلم ذلك فالظ
عدم جواز الاقتداء به والظاهر انه لا خلاف فيه وما ورد في الاخبار لا يدل على جواز الاقتداء في تلك
الصور وكذا الدليل العقلي ولذا لا يجوز البناء على الجماعة اذا ظهر للماموم في اثناء الصلوة ان
الامام على غير طهر بلا خلاف اجده وانما اختلفوا في الاستيناف كما عن السيد المرتضى ره وابن
الجنيد او العدول الى الانفراد كما هو المشهور وعن الذكرى ولو صلى بهم بعض الصلوة ثم علموا انه
على غير طهر اتم القوم في رواية جميل وفي رواية حماد عن الحلبي يستقبلون صلوتهم انتهى قيل
لم نطلع على رواية حماد في كتب الاخبار انتهى ويمكن ان يقال ان الجاهل ان كان جاهلا بالحكم
يجب تنبيهه من باب بث الاحكام ونشرها فانه واجب وهو وظيفة الانبياء والمقصود من
تعيينهم ويدل عليه ما رواه ثقة الاسلام والمذهب الشيخ محمد بن يعقوب الكليني الرازي
في اصول الكافي في باب رواية الكتب والحديث عن عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد بن خالد
البرقي عن بعض اصحابه عن ابي سعيد الخيبري عن المفضل بن عمر قال قال لي ابو عبد الله ع
اكتب وبث علمك في اخوانك فان مت فاورث كتبك بنيك فانه ياتي على الناس زمان
هرج لا يانسون فيه الا بكتبهم وان لم يكن جاهلا بالحكم بل جاهلا بالموضوع لا يجب عليه الاعلام
الا فيما يستلزم السكوت تلف النفس المحترمة وهتكها لان حفظ النفوس المحترمة واجب وفي
وجوب حفظ العرض فيجب تنبيه من يريد ان يشرب مسكرا جاهلا بانه مسكر وحسبانه انه
الصمغ فيجب على القول بالوجوب تنبيه من يريد ان يطأ الاجنبية او امة يزعم انها زوجته بل
على الوجوب قوله ع لا ضرر ولا ضرار وعلى عدمه الاصل ولا يبعد ترجيح الاول والفرق بين
ان يكون الوجوب من باب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر والقول بانه من باب وجوب البث
والنشر ان مقتضى القول بكونه من باب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر انه لا يجب على العالم

الا اعلام الغافل

الا اعلام الغافل المقدم على الفعل المحرم في الواقع ومقتضى القول بكونه من باب البث والنشر انه يجب اعلام
الجاهل مطلقا سواء كان فاعلا للحرام او لم يكن فاعلا وان الاعلام على القول الاول لا بد ان يكون
بعنوان النهي والامر بخلاف الاعلام على القول الثاني وانه لا يتوجه على الثاني الاعتراض بان
الجاهل معذور بخلاف القول الاول فتدبر وانه على القول الاول لا يلزم اعلام الجاهل بالحكم والجاهل
بالموضوع بخلاف القول الثاني فانه انما يقتضي اعلام الجاهل بالحكم هذا اذا كان الخطاء
في الحكم بسبب الجهل به واما اذا كان الخطاء في المصداق كما اذا علم انه يجب الرجوع الى المجتهد
ويرجع الى غير المجتهد بتوهم انه مجتهد او علم انه يجب الرجوع الى العادل ويرجع الى الفاسق
بتوهم انه عادل او علم انه يجب الرجوع الى الاعلم فتوهم غير الاعلم اعلم فرجع اليه ففي وجوب
التنبيه والاعلام او لا يجب الظاهر عدم وجوب الاعلام والتنبيه الا اذا كان في اعتقاد
اجتهاده نفسه الخطاء في تعيين المجتهد فرجع الى غير المجتهد بتوهم انه مجتهد فانه يجب على
من يعلم انه ليس مجتهدا ان ينبه ذلك المتوهم على خطائه اذا كان مقصرا من باب وجوب الامر
بالمعروف والنهي عن المنكر وينبه ذلك المدعي للاجتهاد اذا كان ادعاؤه الاجتهاد لا عن
اعتقاد بل للرياسة او لجلب بعض المنافع الدنيوية واما اذا كان عن اعتقاد وكان غالطا
فان كان مقصرا في ذلك الاعتقاد فيجب ايضا تنبيهه ونهيه عن ذلك الادعاء وان لم يكن
مقصرا ففي وجوب تنبيهه ونهيه عنه اشكال ولا يبعد ترجيح الوجوب لانه مفسد في الدين
وقد ذهب شيخ مشايخ المسلمين ره ويفتي في العبادات من الطهارة والصوم والزكوة والخمس
والحج فما اخذ به بعض العوام فقد قالوا ان عبادة من ليس مجتهدا ولا مقلدا له باطلة يجب عليه
القضاء والاعادة فيجب على هذا ان تكون عبادة ذلك الغالط ومقلديه باطلة وفي المعاملات
ما يتعلق بالدماء والفروج والاموال والانساب ويحكم بين الناس بغير ما انزل الله عز
اسمه قال ولتكن منكم امة يدعون الى الخير ويامرون بالمعروف وينهون عن المنكر وتوعد من

انه يعيدون بالحق وبه يعدلون ولو لم يجب يلزم الهرج والمرج واختلال نظام الشريعة
بل ونظام العيش وان لا يكون فرق العالمين فتم دون يقول بحجية كل ظن اقوى لا يرضى بالسكوت
فانه انما يقول بحجية كل ظن اقوى وهو لا يستلزم انكار وجوب الاجتهاد وان لا يكون تنبيه
الغافل واجبا كيف ولو استلزم ذلك يلزم ان لا ينقض حكم كل من يحكم بين الناس اذا ظن
ان الحكم الذي حكم به اسد وانت ولا يمكنك فانه خلاف الاجماع بل الضروري من الدين فتم بل
وينبغي لمن بلغ الاجتهاد ويتفق بين الناس ان يجتهد في حصول الاعتقاد باجتهاده بعرض
ما يجيء من المسائل على اهل الخبرة من المجتهدين المسلمين وغيرهم ممن يعلم انه اهل الخبرة او
يظن ظنا متاخما للعلم انه من اهل الخبرة فيصدقون باجتهاده وينبغي ان لا يترك الاحتياط ولا
يكتفي بالعرض على الواحد والاثنين لان احتمال الخطاء في اهل الخبرة غير بعيد ومنها انه يجوز
نقض الفتوى اذا ظهر خلافها ام لا يجوز ويجيء ايراد ما ذكره الاصحاب في كتبهم الاصولية
والفقهية في نقض الحكم والفتوى ويستفاد منه ثم ايراد ما ذكروه في الفرق بينهما ثم ما يختلج
بالبال اما كلامهم في جواز نقض الحكم والفتوى فقال السيد عميد الدين في شرح كلام العلامة ره
المبحث الثاني الحادثة ان نزلت بالمجتهد في نفسه عمل على ما اداه اجتهاده اليه او الحادثة
التي لم يعلم فيها دليل قطعي اما ان ينزل بالمجتهد او بالمقلد فان نزلت بالمجتهد فاما ان تتعلق
بنفسه خاصة او تتعلق بغيره فان كانت مختصة بنفسه عمل على ما يؤدي اجتهاده اليه
كما لو استوت عنده امارات الثبوت وامارة النفي تخير في العمل بايهما شاء او عاود الاجتهاد
الى ان يظهر له رجحان احديهما على الاخرى فيعمل على الراجح ويطرح المرجوح وان تعلقت
بغيره فان كان الحق المتنازع فيه مما يجري فيه الصلح كالتنازع في الاموال اصطلحا فيه اما
بان يقتسماه او ينزل به احدهما او رجعا الى حاكم يفصل بينهما او وجد فان فقد تراضيا بمن
يحكم بينهما فمن حكم عليه بينهما لم يكن له الرجوع عنه وان كان مما لا يجري فيه الصلح كما في البضع

ورفعه بكنايات الطلاق

ورفعه بكنايات الطلاق مثل قوله لامرأته المدخول بها انت باين ثم راجعها فانه سائغ عند الشافعي
فيتسلط على وطئها وغير سائغ عند ابي حنيفة لانه يرى وقوع الطلاق في الكنايات باينا فلا
سبيل له عليها رجعا الى حاكم يفصل بينهما سواء كان صاحب الحادثة مجتهدا او حاكما او لم يكن
لانهما اذ الحاكم لا يجوز ان يحكم لنفسه على غيره بل طريقه ان ينصب من يقضي بينهما وان كان
الذي نزلت به الحادثة مقلدا عمل بفتوى المجتهد ان اتحد وما اتفق عليه المجتهدون ان
تعدد فان اختلفوا عمل على فتوى الاعلم الازهد فان تساووا في العلم والزهد تخير في
استفتاء من شاء منهم ولو كان احدهما اعلم من الاخر والاخر ازهد من الاول فالاولى العمل
بفتوى الاعلم لقوة ظن اصابته الحق اما اذا تغير اجتهاد المجتهد فان كان قد اداه اجتهاده
الى حكم ثم اداه اجتهاده ثانيا الى نقيضه فاما ان يكون في حق نفسه او في حق غيره فالاول
مثل ان اداه اجتهاده الى ان الخلع فسخ لا طلاق فنكح امراة خالعها ثلثا ثم تغير
اجتهاده واداه الى اعتقاد كونه طلاقا فان كان قد حكم بصحة ذلك النكاح حاكم قبل
تغير اجتهاده وبقي النكاح على حاله ولم يكن عليه حرج في استمراره لان حكم الحاكم لما اتصل
به اكده وقرره فلم يؤثر فيه تغير الاجتهاد وان لم يحكم به حاكم لزمه مفارقتها اتفاقا ولم يجز
له الاستمرار على نكاحها وفي هذا نظر لان حكم الحاكم لا يغير الشيء عما هو عليه فان كان الحل
ثابتا في نفسه لم يؤثر فيه حكم القاضي وان كان منتفيا لم يثبت بحكم الحاكم والثاني مثل
ان يتزوج العامي المختلعة ثلثا بفتوى المفتي اياه باباحة ذلك ثم تغير اجتهاد ذلك
المفتي فالاصح انه يجب عليه مفارقتها كما لو تغير اجتهاد مقلده عن القبلة في اثناء الصلوة
فانه يتحول من الجهة الاولى الى الجهة الاخرى بخلاف قضاء القاضي فانه متى اتصل بها
حكم المجتهد فيه استقر ولا يجوز نقض الحكم ما لم يكن منافيا لمقتضى دليل قطعي كنص او
قياس جلي وهو ما نص الشارع على الحكم وعلته نصا قاطعا وثبت تلك العلة في

الفرع قطعا فانه لا ينقض اجماعا كالظني بخطائه قطعا او لو تغير الاجتهاد المتاخر بالقضاء
والحكم بالاجتهاد الطارئ عليه فانه لا يؤثر ولا ينقض به الحكم اذ لو جاز للحاكم نقض حكم نفسه
او حكم غيره بمجرد تغير اجتهاده المفيد للظن لجاز نقض النقض عند تغير الاجتهاد مرة اخرى
وهكذا الى غير النهاية وذلك يفضي الى عدم الوثوق بحكم الحاكم وعدم استقراره وهو خلاف
المصلحة التي ينصب الحاكم لها انتهى ويستفاد منه انه يجب على المجتهد الرجوع عن فتواه
اذا تغير اتفاقا وعلى المقلد الرجوع عن فتوى مجتهده اذا اخبر على الصحيح اذا لم يكن الفتوى
الاولى معززا بحكم الحاكم واما اذا اقترنت به فلا يجوز الرجوع عنه ونقضه ثم اشار المصنف
الى منع ذلك وقد وافق العلامة في النهاية فانه قال فيها البحث السادس في نقض الاجتهاد
اذا تغير اجتهاد المجتهد فان كان في حق نفسه مثل ان يكون قد اداه الى جواز التزويج بغير ولي
او الى ان الخلع فسخ فنكح امراة خالعها ثلاثا ثم تغير اجتهاده فيهما فان كان الحكم الاول
قد اتصل به حكم حاكم فقضاؤه سواء كان المجتهد نفسه او غيره لم ينقض النكاح وكان صحيحا
لان قضاء القاضي لما اتصل به تقدر تاكد فلا يؤثر فيه تغير الاجتهاد محافظة على حكم
الحكم ومصلحته وينتظر لان الحكم من القاضي تابع للحكم في نفسه لا متبوعا لان الحكم عند الا تخيير
بحكم القاضي وعدمه فان كان سابقا لا يتغير وكذا ان كان غيره فلا يصير حكم القاضي ما ليس
بحلال في نفسه حلالا وان لم يتصل به حكم الحاكم لزمه مفارقتها اجماعا والا كان مستديما
بحل الاستمتاع بها على خلاف معتقده ومرتكبا لما يحرم بحجته وهو خلاف الاجماع وان كان
قد افتى غيره وعمل بفتواه ثم تغير الاجتهاد كما لو افتاه بان الخلع فسخ فنكح المعلق ثم تغير
اجتهاده اجتهاد المفتي فقد اختلفوا في ان المقلد هل يجب عليه مفارقة الزوجة لتغير
اجتهاد المفتي والحق وجوبه كما لو قلد من ليس من اهل الاجتهاد من هو اهله في القبلة
ثم تغير اجتهاد المجتهد الى جهة اخرى في اثناء صلوة المقلد فانه يجب عليه التحول الى الجهة

الاخرى بخلاف

الاخرى بخلاف قضاء القاضي فانه متى اتصل بالحكم استمر على ما تقدم من الاشكال واما قضاء
القاضي فان كان قد خالف دليلا قاطعا كنص او اجماع او قياس جلي وهو ما نص فيه على العلة
فانه ينقض اجماعا كالظني بخطائه قطعا وان لم يكن قد خالف دليلا قاطعا بل اجتهد وحكم ثم تغير اجتهاده
فانه لا يجوز نقض حكمه والا لزم اضطراب الاحكام وعدم استقرار الشرع اذ لو جاز للحاكم ان ينقض
حكم نفسه او حكم غيره بتغير اجتهاده المفيد للظن لجاز نقض النقض عند تغير الاجتهاد و
هكذا الى غير النهاية وهو يقتضي عدم الوثوق بحكم الحاكم وهو خلاف المصلحة التي نصب الحاكم لها
انتهى ويستفاد من كلامه هنا ان تغير راي المجتهد يوجب النقض مط وكلامهم في كتاب القضاء
يخالف ذلك ظاهرا او صريحا لتصريحهم بعدم جواز نقض الفتوى الا اذا خالف دليلا قاطعا
وكذا المحقق الاردبيلي ره في شرح الارشاد انه يجوز نقضها اذا ظهر خطاؤها وهو مستقل بكلامه
ثم كلام النهاية والمنية انه لا يجوز نقض الحكم الا اذا خالف دليلا قاطعا وكلام المحقق في
الشرايع يخالف ذلك فانه قال فيه الثالثة لو قضى الحاكم على غريم بضمان مال وامر بحبسه
فعند حضور الحاكم الثاني ينظر فان كان الحكم موافقا للحق الزم والا ابطله سواء كان مستند
الحكم قطعيا او ظنيا وكذا كل حكم قضى به الاول وبان للثاني فيه الخطا فانه ينقضه وكذا لو حكم
هو ثم تبين الخطا فانه يبطل الاول ويستانف الحكم بما علمه حقا ويستفاد منه انه ينقض
اذا تبين ان الحكم اخطا فيه سواء كان مستند الحكم قطعيا او ظنيا والمراد بتبين الخطا
كما في المسالك ومجمع الفائدة للمحقق الاردبيلي ره مخالفة الحكم للدليل القاطع او التقصير
في الاستنباط فانه قال في المسالك اذا حكم الاول بالحكم لم يجب على الثاني البحث فيه وجاز
له امضاؤه لكن لو نظر فيه فظهر خطاؤه وجب عليه نقضه وكذا يجب عليه النظر في حكم الاول
لو كان الغريم محبوسا ولم يفصل الامر بعد وهذا هو موضوع المسئلة ويلاحظ الفرق بين
الامرين وحيث يظهر له الخطاء في هاتين الصورتين لا يفرق فيه بين كون مستند الحكم قطعيا

نقض حكم الحاكم بخلاف ونظر به [illegible]

[illegible] السيد ره في الغنية [illegible] الرجوع [illegible] لو حكم الحاكم بالعدل [illegible] ظهر خطاؤه [illegible] وجب عليه نقضه وكذا [illegible] لو كان الغريم [illegible] حكم العدل [illegible] محبوسا ولم يفصل الامر بعد [illegible] المسئلة [illegible]

كالخبر المتواتر والاجماع او قبل الخبر الواحد وان كان صحيحاً او القياس ولو على بعض الوجوه كتخصيص
العام ونحوه او لخطائه في المستند القطعي بتبين الاستناد الى غيره مع وجوده وفي الظني بتبين
المخصوص او استنباطه على وجه لا يكون دليله معتمداً عند الحاكم به في علمه بان استند الى خبر واحد مع وجود
ما هو ارجح منه وكان استناده الى ذلك لتقصيره في النظر ونحو ذلك لا بمجرد رجحان خلافه عند الحاكم الثاني
مع كون مستند الاول مما يجوز له الاعتماد عليه فان ذلك لا ينقض لانه لا يعلم كونه خطأ فان كل واحد
من الامرين المختلفين في الامر الظني بعد ترجيح ورجحان بعض على الاخر يحتمل ان لا يكون هو الصواب
في نفس الامر بل جوز تعليمها معاً اذا امكن في المستند ولما اخرجه على هذا يجب حمل قوله
وبان للثاني فيه الخطأ على العلم بالخطأ لا على مجرد ترجيح الجانب المخالف وكذا القول فيما
لو حكم بحكم ثم تبين له خلافه فانه ينقضه مع العلم بخطائه لكونه قد خالف فيه دليلاً قطعياً
او ظنياً لتقصيره لاستفراغ الوسع في تحصيله كالمستند الى ما ظنه دليله ولا ينقض بتغير اجتهاده
فيه مع احتمال كل منهما موافقة الصواب في نفس الامر كما لو كان قد حكم بالشفعة مع الكثرة
ثم ظهر له ضعف ذلك القول فان مثل هذا لا يسمى خطأ وللاصحاب في هذا الباب عبارات
مختلفة ما ذكرناه والمحصل ما حررناه واقربها ما فيه الاشكال منها عبارة الشهيد في
س فانه قال ينقض الحكم اذا علم بطلانه سواء كان هو الحاكم او غيره وسواء انفذه الجاهل
به ام لا ويحصل ذلك بمخالفة نص الكتاب او المتواتر من السنة او الاجماع او خبر
واحد صحيح غير شاذ او مفهوم الموافقة او منصوص العلة عند بعض الاصحاب بخلاف
ما تعارض فيه الاجتهاد وان كان بعضها اقوى بنوع من المرجحات او ما تعارض فيه
عمومات الكتاب او التواتر او دلالة الاصل اذا ثبت الاول بدليل يخرج عن الاصل
فانه لا ينقض انتهى وهذا يتم في الامثلة الثلثة الاول وهو نص الكتاب والمتواتر
والاجماع اما خبر الواحد وان كان صحيحاً فهو من مواضع الخلاف وهو دليله ظني وقد انكره

جماعة من اصحابنا

جماعة من اصحابنا وعدّتهم لمخالفته لا ينقض اذا كان قد ذهب اليه الاول لدليل اقتضاه و
مثله القول في منصوص العلة فقد اعترف به في قوله عند بعض الاصحاب فان العمل به مبني
على نظر الحاكم وهو دليل ظني وهو مثل العمل ببعض الاخبار المتعارضة اذا رجح بعضها المرجح
بل من المرجحين الخبر المتعارض ما يظهر ضعفه زيادة على مخالفة منصوص العلة فان الاخبار
تتعارض مع كون بعضها صحيحاً وبعضها ضعيفاً ويجمع بعضهم بينهما وتخصيص الصحيح بالضعيف
كما اتفق ذلك للشيخ في الاكثر ولغيره في مواضع كثيرة وربما كان معتمد الجامع عدم
العلم بالخبر الضعيف في غير ذلك الموضع بنظره ذلك لمن وقف على كلامهم في هذه الابواب
فجعل هذا من باب ما لا ينقض مطلقاً وما قبله ما ينقض مطلقاً في موضع المنع والاحتمال كما
فيه الاختلاف وكان الحاكم به غير مقصر في النظر لا ينقض اذا رجح عنده المصير اليه وان
رجح عنه بعد ذلك انتهى وقال المقدس الاردبيلي في شرح كلام العلامة وكل حكم ظهر
بطلانه فانه ينقضه سواء كان الحاكم هو او غيره وسواء كان مستند الحكم قطعياً او اجتهادياً
اذ الحكم القاضي بحكم اي حكم كان ثم ظهر بطلان ذلك قبل العزل او بعده ولغيره نقض ذلك
وابطال ذلك الحكم بما يوافق الحق والصواب والظاهر ان الفتوى والاجتهاد كذلك وينبغي اعلام
من استفتاه وافتاه وان كان مكتوباً في كتاب ضرب عليه وجعله انه خطأ في الحق والصواب
فيجب رفعه لئلا يقع الناس في غير الحق ولا يبقى الباطل معمولاً به ومعتقداً لاحد و
هو ظاهر الا ان المراد بظهور البطلان غير ظاهر وقد يشتبه ذلك بتغير الاجتهاد الذي لا يجب
نقض الحكم ولا المحو احد من الكتاب كما تراه في الكتب فان في كتاب واحد يوجد الفتاوى
المختلفة ومع ذلك لا يكون بينها فاصلة الا بعد قليلة وان كنا نحن نجد ان ضرب الشارح اولى
واعلام من اخذ وعمل ... بعد وسمع فتواه المتأخر نعم لا يجب ابطال العمل الذي
عمل به مثل ان صلى صلوات وترك جلسة الاستراحة ثم ظهر له وجوبها لم يجب عليه ولا

على مقلديه قضاء تلك الصلوات والظاهر ان المراد بظهور البطلان الذي يجب به نقض الاول
هو الحكم ببطلان الحكم الاول لظهوره بدليل من الكتاب والسنة والاجماع المتواتر مع كونها
نصا في الباب وانما صار الحاكم غافلا عنه او غفلة عن ذلك حين التفحص والجهد التقصير
في الاجتهاد والسعي في طلب الدليل وكذا لو وجد الخبر الواحد المعمول به عنده او عاما او
مفهوم موافقة مخالفة حجة عنده اليقين او قياسا جليا كذلك وبالجملة ان يوجد دليل يجب العمل
به عنده وما راه وعمل بغيره من الادلة التي ليست بحجة مع وجوده من تقصير في التفتيش
والسعي والاجتهاد بناء على ظن كفاية ما سعى واكتفى بمثل الاصل والشهرة وعدم ظهور
الخلاف وحسن ظنه ببعض العلماء حيث نظر في كتابه وما راه فظن انه لو كان لذكره مثلا
ان نظر في المختلف او المنتهى وما راى له دليلا فزعم ان لا دليل فافتى وحكم بخلافه فالحكم
ثم ظهر ما ذكرناه من الادلة المفيدة للظن وان لم تكن قاطعة مثل الاول والمراد بتغير الاجتهاد
ان ينظر الادلة ويتتبع فيرجح بعضها على بعض لمرجح ثم ظهر له العكس امثال مثل ترجيح
التخصيص على الاضمار وبالعكس او ظهر دليل مخفي بعد التفتيش التام في الكتب المتداولة
او في موضع ومحل ما كان يخطر ببال ولا كان يجتهد عنه لكونه هناك ثم راه فيه مع كون المسئلة
اجتهادية ومحله فيه ووجود القائل في الطرف الذي افتى اولا ونحو ذلك وبالجملة انه بنظر
ان كان الحكم الثاني وفتواه كذلك كان في الظهور والوضوح من حيث الدليل بحيث
يعد من خالفه مقصرا في الاجتهاد بل يقال ان خلافه ليس باجتهاد بل من غير نظر في دليل
وتامل ينقض وان لم يكن كذلك بل كان لكل وجه وقائل وكان للاول ايضا وجه ثم رجح الثاني
رجحان ظاهر لا ينقض فلا فرق في ذلك بين كون المستند قطعية او اجتهادية وكون
الناقض هو القاضي الثاني او الاول كما ذكره المص وغيره وكان الى ما ذكرنا اشار
بقوله ظهر بطلانه فان الظاهر من البطلان كونه باطلا وغير صواب وكان التقصير الذي ذكره



مقصود الشهيد ره في الدروس حيث قال ينقض الحاكم اذا علم بطلانه سواء كان هو الحاكم او غيره
وسواء انفذه الجاهل به ام لا ويحصل ذلك بمخالفة نص الكتاب او المتواتر من السنة او الاجماع او
خبر واحد صحيح غير شاذ او مفهوم الموافقة او منصوص العلة عند بعض الاصحاب بخلاف ما تعارض فيه
الاخبار وان كان بعضها اقوى بنوع ما فلا اشكال فيه وقد استشكله في ح يع حيث قال و
لا يخاطب في هذا الباب بعبارات مختلفة واداء متباينة والمحصل ما حررناه واقوى ما فيه الاشكال
منها عبارة الشهيد في الدروس ونقل هذه العبارة ثم قال وهذا تام في الامثلة الثلثة و
هو نص الكتاب والمتواتر من السنة والاجماع واما خبر الواحد وان كان صحيحا فهو من مواضع
الخلاف ودليله ظني وقد انكره جماعة من اصحابنا وغيرهم فمخالفته لا تقتضي اذا كان قد ذهب الى
الاول لدليل اقتضاه ومثله العمل في مفهوم الموافقة ومنصوص العلة اه وهذا لا يرد عليه
ما قيل الا ان الحق ان الفرق بين تغير الاجتهاد الذي لا يوجب النقض وبين ظهور البطلان
الموجب لا يخلو من اشكال نعم ولعله يظهر مما حررناه انتهى وقال العلامة في القواعد
الفصل الخامس في نقض الحكم اذا حكم حاكم بحكم خالف فيه الكتاب او السنة المتواترة او
الاجماع نقضه الى ان قال والاقرب ان كل حكم ظهر له انه خطأ سواء كان هو الحاكم او السابق فانه ينقضه
ويستانف الحكم بما علمه حقا ونقل فخر المحققين في الايضاح ان في ذلك والاقرب الى الحق رجع
عما اختاره اولا من انه يجب النقض اذا خالف دليلا قطعيا فانه قال اذا علم الحاكم الثاني ان
الحاكم الاول اخطأ في حكمه او الحاكم نفسه علم انه حكم بحكم خطأ لمخالفة نص الكتاب او السنة
المعلومي الدلالة مع علم سند السنة او الاجماع نقض ذلك الحكم واما اذا ظهر خطاء الحكم لاستناده
في الاجتهاد الى دليل ظهر انه ليس بدليل في نفسه ولم يظهر له برهان على فساد هذا الحكم
بل ظهر فساده في مستنده فهذا هو المبحوث عنه هنا وقد اختار المص ان الاقرب نقضه
والحكم بما علمه حقا وجه القرب قوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله اه والخطاء لم ينزله الله

ولأي اقرار بما يعتقده خطأ، حكم بالخطأ مع العلم به او الظن وعدم جوازه قطعا وفيه نظر لان قوله
مع العلم به لا ارتياب فيه وقوله او الظن فانه في حيز المنع فان الدليل الظني لا ينقض ما حكم
بدليل ظني والا لاستقر حكم انتهى وفصل الشهيد ره في الدروس تفصيلا مبنيا في ما ذكره المحقق
والعلامة ولا يدخل تحت قاعدة ظاهرا حيث قال العاشر ان ينقض الحكم اذا علم بطلانه
سواء كان هو الحاكم او غيره وسواء انفذه الجاهل به ام لا ويحصل ذلك بمخالفته نص الكتاب
او المتواتر من السنة او الاجماع او خبر واحد صحيح غير شاذ او مفهوم الموافقة او منطوق من
العمل عند بعض الاصحاب بخلاف ما تعارض فيه الاخبار وان كان بعضها اقوى بنوع
من المرجحات او ما تعارض فيه عمومات الكتاب او المتواتر او دلالة الاصل اذا ثبت الاول
بدليل مخرج عن الاصل فانه لا ينقض انتهى ولذلك قال شيخنا الشهيد الثاني في المسالك
وللاصحاب في هذا الباب عبارات مختلفة وارادة متباينة والمحصل ما حررناه واقوى ما فيه
اشكالا عبارة الشهيد في الدروس وارادة بعض المتاخرين من الاصحاب رفع التنافي
عن كلامه فقال في شرحه على القواعد وقد اطلق النقض جماعة منهم الشيخ وابن حمزة و
ابن سعيد والمصنف في التحرير والارشاد وقيد فيهما على التسوية بين استناد الحكم الى دليل
قطعي او اجتهادي وكذا الشيخ رحمه الله وان كان بالخطاء بالتسويغ الاجتهاد فيه فانه لا ينقض
حكمه عندهم فاما ان يغير حكمه قبل ان يحكم باجتهاده الاول فانه يحكم بالثاني ويدع الاول
لانه عنده خطاء ولا يحكم بما يعتقده خطاء وهكذا قالوا فيمن اشكل عليه جهة القبلة فاجتهد
ثم تغير اجتهاده ونظرت فان كان بعد الصلوة لم ينقض الاولى وان كان قبل الصلوة حمل
على الثاني وهكذا لو سمع شهادة الشاهدين ثم فسقا فان حكم بشهادتهما لم ينقض حكمه
وان كان قبل الحكم بشهادتهما لم يحكم بشهادتهما وقد نقلنا ما عندنا في ذلك وهو انه متى
بان له الخطاء فيما حكم به او فعله وعلم ان الحق في غيره نقض الاول لكن هنا انتقل الحكم بما

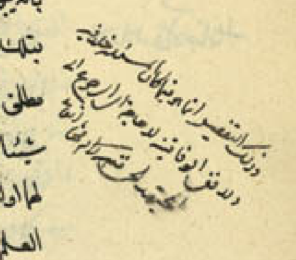
بما علمه خطأ وكذلك في جميع المسائل التي تقدم ذكرها واشباهها انتهى ولا خلاف بين القولين
فانهم انما حكموا بالنقض اذا بان البطلان واما البطلان انما يكون بظهور دليل قطعي
لم يكن ظهر عند الحاكم او ظني يكون حجة عنده وحكم بالاول من غير اطلاع بالمعارضة عنده وان
لم يكن حجة عنده من يحكم بالثاني او كان له عنده معارض فلا كذلك فالمحصل ما في الدروس
من انه ينقض الحكم اذا علم بطلانه ونقل كلامه الى اخر ما نقلناه ثم شرح كلام العلامة بما لا ريب
ان كل حكم ظهر له انه خطاء وقال ولا ريب ان كل حكم ظهر له انه خطاء سواء كان هو الحاكم او السابق
فانه ينقضه لتبين انتفاء الحكم بما علمه خطاء كان خطاء الله او لا يجري عطاب او بطالب يخالف
السابق دليله قطعيا او ظنيا انتهى يدخل فيمن لم يحكم بما انزل الله وليس هذا رجوعا عما
قدمه كما قيل المراد ثبت انتهى وقد تعسف في توجيه كلام الشهيد وما غرب في الجمع بين
كلامي العلامة فان قوله ولا ريب ان كل حكم ظهر له انه خطاء الى كالصريح في الرجوع عن الكلام
السابق ولقد اجاد فخر المحققين في شرح كلام والده ودعى الى انحصار اهل البيت ادرى بما في
البيت ثم والتحقيق والتفصيل في نقض الحكم ان الحكم الذي حكم اما معلوم الحال او مجهول الحال
وان كان معلوم الحال فاما ان يكون ممن يعلم انه اهل الحكم مثل ان يكون مجتهدا مطلقا كاملا
او ممن يعلم انه ليس اهل الحكم مثل ان لا يكون مجتهدا فان كان الثاني ينقض حكمه وان كان
مجتهدا متجزيا فان لم نقل بجواز التجزي في الاجتهاد ينقض حكمه ايضا وان قلنا بجواز التجزي
في الاجتهاد فاما ان نقول بجواز حكم المتجزي او لا نقول به فعلى الاول كما هو ظاهر العلامة في
التحرير حيث قال في كتاب القضاء بعد تجزي الاجتهاد ان الاقرب نعم لما روى عن
الصادق ع انه قال اياكم ان يحاكم بعضكم الى اهل الجور ولكن انظروا الى رجل منكم يعلم شيئا
من قضايانا فاجعلوه بينكم قاضيا فاني قد جعلته قاضيا فتحاكموا اليه بشرط ان يكون
عارفا بجميع ما وليه انتهى لا يجوز نقضه وعلى الثاني كما هو المعروف المشهور يجب نقضه

ويظهر من صاحب الكفاية الميل الى الجواز مع فقد المجتهد المطلق حيث قال ولا يخفى ان
بعيد بقوله بين الاصحاب في اعتبار كونه فقيها جامعا لشرائط الافتاء والاتفاق منقول عليه
في كلامهم ويدل عليه مقبولة عمر بن حنظلة قال سألت اباعبدالله ع عن رجلين من اصحابنا
يكون بينهما منازعة في دين او ميراث وروى الرواية الى اخرها ثم قال فالمشهور اعتبار كونه
مجتهدا مطلقا في المسائل الا انه يكفي اجتهاده في بعض الاحكام دون بعض على القول بتجزي
الاجتهاد ولم ينقل فيه خلاف وهذا الكلام ظاهره الاتفاق ولا يبعد القول بالاكتفاء
بالتجزي عند فقد المجتهد المطلق ورواية ابي خديجة مؤيدة لجواز الاكتفاء بالتجزي لكن
الرواية ضعيفة انتهى وقال المحقق الاردبيلي ره والعلم المراد به العلم او الظن بما يقتضي
بشرط ان يكون مستفادا من الادلة المعتبرة عقلا او نقلا ممن له ملكة استنباط الاحكام
الشرعية الفرعية من الاصول والادلة حاصله اشتراط كون القاضي عالما بالحكم والقضاء
في حال القضاء مع كونه مجتهدا وهو معلوم في علم الاصول للعقل والنقل عليه الاجماع والاعتبار
والايات والاخبار عموما وخصوصا مثل خبر ابي خديجة سالم بن مكرم الجمال قال قال لي
ابوعبدالله ع اياكم ان يحاكم بعضكم بعضا الى اهل الجور ولكن انظروا الى رجل منكم يعلم حسن بعضهم
من قضايانا فاجعلوه بينكم قاضيا فاني قد جعلته قاضيا فتحاكموا اليه ولا يضر ضعف السند
به وبغيره لموافقته العقل وقبول الاصحاب اياه فيه دلالة على تجزي الاجتهاد والفتوى وتجويز
القضاء للمتجزي فافهم وقال في موضع اخر قال بعد رواية عمر بن حنظلة وفيها احكام كثيرة
وفوائد عظيمة الى ان قال ومنها كونه ممن روى حديث اهل البيت ع ونظر في حلالهم وحرامهم
وعرفها حاكما وقاضيا فان لم يكن مجتهدا في الكل ولم يرو ما روي عنهم ع غيرهم ولم يعرف
ما حرم وحلل غيرهم ويؤيده ما رواه ابوخديجة قال قال لي ابوعبدالله ع اياكم ان يحاكم
بعضكم بعضا الى اهل الجور ولكن انظروا الى رجل منكم يعلم شيئا من قضايانا فاجعلوه بينكم

قاضيا فاني قد جعلته قاضيا فتحاكموا اليه وقال في موضع اخر واما اشتراط الفقاهة فشرائط الفتوى
التي ذكروها في الاصول والفروع فكانهم اخذوه من الروايات لقوله وعرف احكامنا فان
عرفان الاحكام بدون الاجتهاد لا يمكن وفي بعض الاعتبار وفيه تامل لعدم حجية الاعتبار وان
ظاهر الاخبار انه يكفي مجرد الرواية وان فهمها كاف ولعله اشارة الى تجزي الاجتهاد وبالجملة
الروايات غير ظاهرة في ذلك ثم وكانهم يدعون الاجماع فتامل فيه وقال في موضع اخر و
بالجملة انه لابد من ان يكون مجتهدا مقبول القول وقد عرفت في الاصول وذكروا شرائط العلوم
والعلوم التي لابد منها فيه بما لا مزيد عليه ولا شك في ذلك مع وجود المجتهد واما مع عدمه
فالمشهور بل نقل عليه الاجماع على جواز الحكم ح ولكن رايت في حاشيته على الدروس
ما هذا لفظه قال للفقيه العدل الامامي وان لم يجمع شرائط الاجتهاد الحكم بين الناس
ويجب العمل بما يقوله من صحة او بطلان وكذا حكم البينة واليمين والزام الحق بعده في
حال الغيبة وعدم المجتهد ابن فهد ره وكتب بعدها منقوله هذه الحاشية من الشيخ
حسين بن الحسام دام فضله انتهى والذي يترجح عندي الان عدم جواز الحكم للمتجزي مع
فضله من دونه في البلد وعدم جواز الترافع حينئذ لانه لا يجوز الحكم الا لمن كان واجبا عليه
ويجب على المتحاكمين قبوله وكلاهما خلاف الاصل والمشهور انتهى ذلك وفي انه لم يدع الاجماع
عليه وشيخنا الشهيد ره قال في المسالك بعدم الجواز من غير ذكر خلاف فيه وادعى بعض
ذلك انه اجماعي وفي الاخبار لا دلالة عليه اما غير رواية ابي خديجة فظاهر واما روايته ولا دلالة في الاخبار عليه
فلانه انما يدل على انه ع قد جعل من يعلم شيئا من قضاياهم قاضيا والمتجزي ليس عالما
بل يكون ظانا وهي تدل ايضا على انه قد جعل من يعلم شيئا من قضاياهم قاضيا وفيه
اشكال من وجهين احدهما ان من يعلم شيئا من قضاياهم كيف يصير قاضيا على الاطلاق
الا ان يقال قد جعله قاضيا فيما يعلم والثاني ان جعله ع احدا قاضيا لا يفيد انه

[illegible]

انه قاض فيما عبد حوزة الالان فى ان الائمة عليهم السلم لا يخالف احكامهم ومن يجعله امام قاضيا
يجعله الامام الذي حتى انه قاضيا لان جعله لنبي الا اذا اصلح لذلك فاذا اصلح له يجعله الثاني ايضا
فمن جعله الصم ع قاضيا يجعله امام العصر ع قاضيا وانه لا معنى لجعله قاضيا الا الاخبار عن كونه
قاضيا من جانب الله سبحانه وتعم وبالجملة التمسك بالرواية مع قصورها على جواز قضاء
المتجزي فى الحال سيما اذا كان مخالفا للمشهور فان قلت لو لم يجز حكم المتجزي اذا لم يكن المجتهد
فى المحل وحكم غير المجتهد اذا لم يكن مجتهدا اصلا يلزم اختلال النظم بسبب بقاء النزاع والخصومة
قلت هذا الاختلال يلزم لو لم يكن مجتهدا ولا من يعلم فتوى المجتهد الحي ايضا نحو الحكم بين
الناس لغير المجتهد المطلق والمتجزي ومن يعلم فتوى المجتهد الحي ويطلع على فتواه اذا لم يكن
مجتهد حي ولا من يطلع على فتواه بل وقد يلزم ذلك اذا لم يكن مجتهد حي ولا من يطلع على
فتواه وفتوى الميت فليجز الحكم والقضاء لمن لا يكون مجتهدا ولا مطلعا على فتوى المجتهد الحي
ولا فتوى المجتهد الميت وهو مما لا يقول به احد لانه خلاف الاجماع قطعا ومحل الاشكال انه
لو يلزم ذلك فالباعث عليه انما هو تقصيرهم فى تحصيل العلم فان قلت مع القول بحجية الظن
مطلقا يلزم الزام ذلك قلت يلزم الزامه اذا حصل المكلف بعد الفحص الظن بوجوب رفع النزاع
بين المتنازعين عليه وحصل له الظن بان حكم الله فى الواقعة ذلك ومع عدم فتوى المجتهد
بانه يجوز الحكم بين الناس لمن لا يكون مجتهدا ولا مطلعا على فتواه اذا لم يكن احدهما والعمل
بتلك الفتوى تقليدا والحكم الاول ينقض بخلاف الثاني واذا دفع النزاع ولم يكن مجتهدا
مطلق فاما ان يكون النزاع بينهما الخصم المدعيان على فتوى المجتهد المطلق او كان مدعيا احدهما
شيئا ينكره الاخر فان كان الاول فاما ان يطلع على فتوى المجتهد المطلق الحي اخذ ويحكيها
لهما اوليس من يطلع عليها ويحكيها لهما فان كان الاول فيجب عليهما الاخذ بقوله اذا افاد
العلم او الظن لصدقه فى الحكاية ولو كان الحاكي كافرا او فاسقا ولو افاد لاحدهما الظن دون الاخر





يبقى النزاع واذا كان عادلا يجب عليهما الرجوع اليه والاخذ بقوله مطلقا وانما قلنا اذا افاد
العلم او الظن لصدقه فى الحكاية لان الظن بان فتوى المجتهد مطابق للواقع غير معتبر فى
الحكم فانه لو اعتبر ذلك لا يرفع الخصومة والنزاع بالحكم فانه من الجائز ان يقول من حكم عليه
ويرده انه لم يحصل لي الظن بان حكمه مطابق للواقع فلا يرتفع الخصومة وان كان الثاني فان كان
فى المسئلة شهرة محققة لهما يجب عليهما الرجوع اليها وكذلك اذا كانت محكية وحصل لهما
الظن بها بسبب الحكاية ولا ينبغي الرجوع الى ما ادعى فيه متن اللمعة والشرايع واذا اختلفا
فالى متن اللمعة اذا لم يعلم انه خلاف المشهور واذا لم يكن المسئلة فيهما فالى الشرايع والاخذ
بالاحتياط فيها الممكن اوفق وان كان الثاني فاما ان يكون النزاع مما يجري فيه الصلح فالظ
قبول الصلح ولا يبعد جواز الزامهما عليه واذا الزما عليه لا يجوز نقضه او لا يكون مما يجري الصلح
فيه فاما ان تمكن المدعي ان يحضر ادعائه عليها الثقة العادل او تمكن المنكر من ان يجعل
كذب المدعي عليها اولا تمكن المدعي والمنكر منه فان كان الاول فاما ان يكون الشخص
الثقة العادل يعلم فتوى المجتهد الحي فى المسئلة فيجوز له الزامهما على العمل والا فان كان
يعلم المشهور فى المسئلة فكذلك وان يعلم انه ليس فى المسئلة شهرة فان كان يعلم
فتوى الاعلم فكذلك ظاهرا وان كان لا يعلم فتوى المجتهد الحي بل يظن انه ذلك ففي
جوازه الالزام اشكال وكذلك اذا ظن ان المشهور فى المسئلة او ظن ان فتوى الاعلم ذلك
وان كان الثاني فاما ان تمكن المدعي من اقامة شهادة العادلين على ادعائه اولا يتمكن منه
ففي الصورة الثانية قد مضى جواز قطع النزاع بالمصالحة على يمين المنكر وفي النقل الاول
فيه اشكال فان فى شرعية ترك اليمين نظر وفى الصورة الاولى فتبقى جواز الزام من
ثبت عنده المنكر عليه بشهادة الشاهدين اذا كان فتوى المجتهد الحي فيه معلوما
له من باب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر وذلك نحو ان تدعي ان زوجة فساد النكاح

بوقوع عشر رضعات للزوج من يد من اهما وانكر فاثبت الزوجة ادعائه بشهادة عدلين
عند من يعلم ان فتوى المجتهد الحي انما تطلب لنشر الحرمة فيمنع الزوج من التمتع بها لانها
له من المنكر وينكحها الحيرها وبناء ذلك القول على ان شهادة العدلين قائم مقام العلم
فتتحقق شرط النهي عن المنكر وهو علم العاصي بان ما فعله المنكر منكر وفيه نظر لانه لو كان ذلك
العاصي مقلدا لمن يقول بقيام شهادة العدلين مقام العلم يجوز له النهي عنه اذا كان مقلدا
لمن يقول بان المنكر المذكور فاعل الحرام وذلك القول على الاطلاق مشكل جدا لانه اذا كان عالما
بالعلم الشرعي بانه اذا تحقق عشر رضعات تحقق الحرمة ومع ذلك لا يجب يكون فاعله
الحرام وان كان الاول يعني بحكم الحاكم لانه مجتهد مطلق عادل فاما ان يعلم ان بناء حكمه
على امر يخالف مذهبه كما اذا وقع النزاع في صحة الطلاق وفساده بسبب وقوعه في حضور
رجلين على حسن الظاهر فحكما الحاكم المجتهد بصحة الطلاق صحيحا بناء على ان العدالة عبارة
عن حسن الظاهر او انه كاشف عنه ويكون الخارج مجتهدا كان او مقلدا مذهبه في العدالة
انما عبارة عن الملكة النفسانية التي تبعث على ملازمة التقوى والمروة وانه لا يكتفي
في حصولها للشخص بالمظاهر الباطنية المتاكدة او وقع النزاع في وقوع الطلاق الواقع
ببعض العبارات فحكما الحاكم القاضي بوقوع الطلاق واتفاق تلك العبارة ويكون الخارج مذهبه
انه لا يقع بتلك العبارة او وقع النزاع في كفر شخص فحكما الحاكم المجتهد بكون مذهبا ان الكلام
الصادر عنه يوجب الكفر ويكون الخارج مذهبه انه لا يوجب الكفر او وقع النزاع بين الزوجة
والورثة في الميراث فحكما الحاكم المجتهد بان ذات الولد لا ترث من المنقول وغير المنقول
فحكم لها عليهم بانها ترث ويكون مذهب الخارج ان الزوجة لا ترث من غير المنقول مطلقا
او وقع النزاع بين الولد الاكبر والورثة في الحبوة الى غير ذلك او يعلم انه يوافقه في المسمى
او يكون مجهول الحال في ذلك فاذا علم انه يخالفه مذهبا في المسمى فاذا حكم ذلك الحاكم بحكم

يجب تنفيذه وامضاؤه

يجب تنفيذه وامضاؤه وعدم نقضه على الجميع حتى على من يخالف مذهبه مذهب الحاكم او لا
يجب الا على المحكوم عليه ومن كان مذهبه مذهب الحاكم على الظاهر بل المقطوع به الاول والمبرهن
بالسنة الى من يخالف مذهبه مذهب الحاكم اعانة على الاثم بل على البر والتقوى واذا وجب
تنفيذه وعدم نقضه على الجميع فهل يجوز للمخالف له في المذهب ان يعمل بمقتضى ذلك
الحاكم بسبب الحكم يعني يجوز لمن يكون رايه ان العدالة عبارة عن الملكة نكاح امرأة طلقها زوجها
في حضور رجلين كانا على حسن الظاهر فوقع بينهما النزاع فترافعا الى الحاكم فحكم بصحة الطلاق
المذكور وتزوج تلك المرأة المطلقة ويجب على من يكون رايه في العدالة انها الملكة المذكورة
ان يفطر اذا حكم الحاكم بان اليوم يوم العيد بشهادة رجلين متصفين بحسن الظاهر ويجوز لمن
يقول بفساد بيع المعقود اذا اشترى المبيع بذلك البيع اذا حكم الحاكم بصحته للمرافعة بالصحة
الى غير ذلك او لا يجوز له ذلك بل انما يجب عليه منع المحكوم عليه من الامتناع عن حكم الحاكم
وان نقول انه يجب على من كان مذهبه مخالفا لمذهب الحاكم الذي حكم بان اليوم يوم العيد بشهادة
الرجلين المذكورين اتباعه في الافطار ويجوز له وان الحاكم الذي حكم بصحة الطلاق ان
يزوج المرأة المذكورة وما ذكروه في الاصول من الدليل على عدم جواز نقض حكم الحاكم لا يقتضي
الا من الثاني فانهم ذكروا في الاصول انه لو جاز نقض لزم اضطراب الاحكام وعدم استقرار
الشرع اذ لو جاز للحاكم ان ينقض حكم نفسه او حكم غيره بتغير اجتهاده المفيد للظن لجاز
نقض النقض عند تغير الاجتهاد وهكذا الى غير النهاية وهو يقتضي عدم الوثوق بحكم الحاكم وهو
خلاف المصلحة التي نصب الحاكم لها ولا يلزم ذلك من عدم اتباع المخالف للحاكم في الفتوى
له في الحكم لا يعد نقضا للحكم ولا يلزم اتباع المخالف له اتباع لما هو المرجوح عنده واتباع
المرجوح قبيح وكلام العلامة في النهاية الذي نقلناه وفيه نظر لان الحكم من القاضي
تابع للحكم في نفسه لا تشريعا لان الحكم عند الاتيان بحكم القاضي وعدمه فان كان سابقا

لا يتغير وكذا ان كان بغيره فانه يصير حكم القاضي بالبينة حجة له في نفسه حلاله لا يفيد عدم وجوب
اتباعه على الجميع ويظهر من كلام شيخنا صاحب القوانين المحكمة اعلى الله مقامه الميل اليه
حيث قال في القانون الذي عقده لتحقيق جواز بناء المجتهد في الفتوى على الاجتهاد السابق وعدمه
ويمكن دفعه بالنسبة الى المحكوم عليهم وبالنسبة اليهم فان الحكم امر امضائي بعد ان تحقق وربما
يشكل به الامر اذا قلنا بان قول المجتهد اليوم يوم الفطر وهذا الجلد خز وهذا اللحم مذكى ايضا حكم
فاتبعه مجتهد آخر لم يثبت عنده ذلك فهذا الحكم بناء على ما مر ويمكن ان الحكم لا ينقض وان
معنى عدم النقض لزوم الحكم بترتب الآثار عليه كما سيجيء بيان ذلك وذلك ما يوهن القول
بكون امثال ذلك حكما بالمعنى المصطلح الذي لا يجوز نقضه ابدا انتهى ما افاده اقول
اكثر من ذلك ممنوع وكذا ادعاء الاجماع على الاول بل لا يبعد ادعاء ظهور خلافه فدعوى
لا شاهد في القول بعدم جواز اتباع المخالف للحاكم في الفتوى له فتم واذا علم انه نقض
بما بني عليه الحكم فالظاهر وجوب اتباعه فيه واذا لم يعلم انه موافق له او مخالف فيه
فالظاهر ايضا وجوب الاتباع لما تقدم وعدم وجوب الفحص عن مذهبه كما في من يريد الائتمام
بمن عادله لا يعلم مذهبه في الصلوة وما يتعلق بها انه موافق له في المذهب او مخالف له
مخالفة لا يجوز له الائتمام به فانه لا يجب عليه الفحص عن مذهبه بلا خلاف اجده ويجوز
له الاقتداء به كما يدل عليه سيرة المؤمنين في الاعصار والامصار ظاهرا وايضا لو كان
الفحص عن مذهب الامام شرطا في جواز الاقتداء لوصل الينا كما وصل اشتراط عدالته
والقول بان الاختلاف في الصلوة لم يكن في اصحاب الائمة مجازفة فتأمل فان قلت فعلى
تجويز المخالفة كيف يجوز له الائتمام وشرط صحة الاقتداء ان يكون صلوة الامام صحيحة
عند المأموم فان قلت انه مبني على حمل فعل المسلم على الصحة قلت ذلك انما يفيد
حمل فعله على الصحيح في نظره دون الصحيح في نظر الحامل كما نص عليه بعض المتأخرين

قلت انه مبني على القاعدة

قلت انه مبني على القاعدة المستفادة من الشارع من حمل فعل المسلم على الصحة والمراد بالصحة الصحة في
نظر الحامل اعني ما اقتضى الصحيح النفس الامري والا يلزم تعطيل الجماعات وسد باب المعاملات فان الرجل
يريد مثلا ان يزوج امرأة طلقها زوجها ولا يعلم ان طلاقه اياها على الوجه الصحيح عنده او الصحيح
عند المطلق فلو لم يحمل طلاقه اياها على الصحيح عنده لم يمكن تزويجها جائزا له او يريد شراء اللحم في
السوق ولا يعلم ان المذكي موافق له في شرائط التذكية او مخالف له فلو لم يحمل التذكية
الواقعة على الصحيح عنده لم يجز له شراء اللحم من السوق واكله وهكذا وفي شيخنا صاحب
القوانين المحكمة في مبحث المعاملات في صورة حمل الجهل بالصحة على عدم جواز نقض الفتوى با
الفتوى حيث قال في القانون المذكور اذا عرفت هذا فاعلم انهم ذكروا انه لا يجوز نقض
الحكم في الاجتهاديات من الحاكم اذا تغير اجتهاده ولا من غيره اذا خالفه ما لم يخالف قاطعا بخلاف في
الفتوى واحتجوا عليه بان جواز نقضه يؤدي الى جواز نقض النقض من مجتهد آخر فيتسلسل
فتفوت مصلحة نصب الحاكم وهو فصل الخصومات وادعوا الاجماع عليه ويدل عليه ايضا
نفي العسر والحرج واما جواز نقض الفتوى فكلامهم في ذلك مجمل فان ارادوا جواز نقض
الفتوى بالحكم بعد تحقق المخاصمة والترافع فله وجه في الجملة كما اشرنا فان احد طرفي
الدعوى اذا بنى مطلبه على فتوى مجتهده ولا يرضى الآخر على خلافه فتخاصما عند الحاكم فله نقض
فتوى المفتي بحكمه اذا خالف رأيه في المسألة وكذا اذا كانا مجتهدين كما سنذكره وجه
التقييد بقولنا في الجملة وان ارادوا جواز نقض الفتوى بالفتوى فهو مشكل والذي يقطع
بانهم ارادوه اي جواز نقض الفتوى في هذا المقام انه يجوز مخالفة المفتي اما من المستفتي
فاذا لم يعمل بعد بالفتوى لان اجماعهم انما انعقد على عدم جواز العدول بعد العمل واما
لم يعلم بطلان الفتوى من رأس او عدم استحقاق المجتهد للتقليد واما قبل العمل فيجوز
العدول وان اعتقد بالحكم بتقليد مجتهده وكذلك العمل في واقعة اخرى ان تغير رأي مجتهده

او تبدل المجتهد بمجتهد آخر يخالفه و اما المفتون فمطلقا لجواز عمل كل مجتهد على ما رآه وان
كان مخالفا لما هو الحق وهذا هو قول الشهيد ره فانه قال في القواعد بعد العبارات التي نقلناها
عنه في مباحث الاجتهاد بالجملة فالفتوى ليس فيها منع للغير عن مخالفة مقتضاها من
المفتين ولا من المستفتين فان المستفتي له ان يستفتي آخر الى آخر ما ذكره ره واما جواز
نقض الفتوى بالفتوى بمعنى ابطاله من راس او تغييره من الحين ففيه عموم من [illegible] اشكال والتحقيق
نعم ينبغي ان الفتوى على اقسام منها ما يستلزم الاستمرار ما لم يطرأ عليه مزيل للحكم ومنها
ما لا يستلزمه فالاول مثل الفتوى في العقود والايقاعات والثاني مثل الفتوى في نجاسة
الماء القليل بالملاقاة وعدم نجاسة الكر وامثال ذلك من حلية المطاعم وحرمتها
ما اختلف فيه وغير ذلك فانا فرضنا ان يفتي احد بجواز عقد الباكرة بلا اذنها او رضاعة غيبة
ايما وعقدناها بذلك الفتوى ثم تغير رأي المجتهد قبل حصول ايما دخل وقبل تحقق المخاصمة
والمرافعة بينهما فالعمل على هذه الفتوى واجراء العقد عليه يستلزم الدوام فان
العقد يقتضي الاستمرار اما دائما او الى امد كالمنقطع وقطع الاستمرار فيه يتوقف على جعل
الشارع لذلك مثل الطلاق والارتداد وانقضاء المدة او هبتها وحصول الرضاع اللاحق
او ثبوت الرضاع السابق اذا لم يعلم الزوجان بحال الرضاع قبل العقد ولم يثبت في ادلة
وجيز ان تجدد الرأي من القواطع وكذلك الحكم بجواز عقد المرتضعين بعشر رضعات
عند من لا يرى نشر الحرمة بها وكذا بيع العنب لمن يعلم انه يجعله خمرا او بيع ارواث ما يؤكل
لحمه او ما لا يؤكل لحمه في غير عذرة الانسان وغيرها لا يحصى وكما ان مقتضى الحكم رفع النزاع
ومقتضى نصب الحاكم عدم جواز مخالفته في الحكم لئلا يتناقض الغرض المقصود منه فكذلك
مقتضى الرجوع الى المفتي ونصب المفتي لارشاد المستفتين ان يبنوا امر دينهم و
شرايعهم ومعاشهم ومعادهم على قوله فالشارع الذي جوز رجوع المستفتي الى المفتي

في جواز النكاح وعدمه

في جواز النكاح وعدمه وجواز البيع وعدمه رخصه من ان يبني امر معاشه او معاملاته
على فتوى مفتيه وامر المعاش بعينه مما هو من الامور الدائمة فالبيع الذي يحصل الى
المستفتي في ايجاد ذلك الامر الذي هو من الامور الدائمية فقد حصل الرخصة للدوام
وكما ان مخالفة الحاكم ومناقضة حكمه ينافي النظام ويوجب عدم الاستقرار فكذلك مخالفة
المفتي في هذا القسم من الفتوى ولا يضر تجدد رجحان الحرمة في نظر المقلد من جهة تغير
رأي مجتهده حتى يستبعد جواز التصرف مع رجحان الحرمة كما لا يضر ذلك في صورة الحكم
مع تغير الرأي وكذلك الكلام في المجتهد اذا تغير رأيه وكان هو صاحب المعاملة والنكاح
ولا يستبعد ذلك فيه كما لا يستبعد لو طرأ عليه حكم حاكم كما ذكروه واما الحكم بوجوب الاجتناب
عن الماء القليل الملاقي للنجس فليس حكما شرعيا يوجب الاستمرار والدوام اذ وجوب
الاجتناب ليس مما يوجب يستلزم هذا المعنى وكذلك الحكم بجواز الاستعمال لا يستلزم
الدوام وان استعمله فبعد تجدد الرأي يحكم بغسل ما لاقاه ووجوب الاجتناب عنه بل
هكذا اذا افتى بنجاسة قدح خاص ووقع فيه النجاسة قطعا لما اشرنا اليه سابقا انفا من
ان الحكم بالنجاسة لا يستلزم دوام ذلك الحكم ما دام القدح باقيا فيجوز العدول بعد
اذا تجدد الرأي مع كون الماء باقيا على حاله وكذا العكس والحاصل ان الحكم بوجوب
الاجتناب او عدمه لا يستلزم الدوام مطلقا ولكن حكم الزوجية اذا حصلت بسبب الفتوى
يستلزم الدوام اذ العلة الموجبة في الثانية هي العلة المبقية بعد العمل بها بخلاف الاولى
بل لك ان تقول ان هذا ليس من مسئلة نقض الفتوى وعدمه بل هو من النزاع في جواز
نقض ما حصل من الفتوى وهو مما يختلف باختلاف الموارد بخلاف اصل الفتوى
فانه يجوز نقضه ومخالفته مطلقا بلا اختلاف في الموارد فان شئت اجراء هذا الكلام
في العقود فافرض المثال فيما افتى المجتهد بجواز النكاح ثم تجدد رأيه قبل التزويج فان

فان ذلك ما يجوز نقضه بلا اشكال كما لو تجدد الرأي في نجاسة ماء القليل وعدمها قبل الاستعمال
اليقين وهذا بخلاف الحكم فانه لا يجوز نقضه سواء عمل به ام لا اذا عرفت هذا علمت انه لا يتم
تفريع حرمة المنكوحة بدون الولي على انه كان يجوز للمجتهد اذا تغير رأي مجتهده ان لم يحكم به
حكم حاكم او لم يتصل عقده الحاكم بنفسه او بترخيصه على انه من تابع للفتوى ويجوز نقضه
وفسخه اذا تجدد رأي المجتهد او مات وجاء مجتهد آخر بخلافه بخلاف ما اذا وقع العقد
بغير الحاكم او رخصته بحكم الخاصة وكذلك عقد العارف المخالف اذا وقع بتقليد مجتهد
يرى ذلك بل قد صرح بعضهم انه يحرم عليه مع لحوق حكم الحاكم ايضا وكذلك في المجتهد الذي نكح
امرأة جاز نكاحها عنده لنفسه اولا ثم تغير رأيه ورآها حراما فانهم قالوا يحرم عليه الا ان
يحكم به حكم حاكم وبعضهم حرمه مع لحوق حكم الحاكم ايضا ووجه عدم التمامية منع جواز نقض
الفتوى بالفتوى مطلقا كما اشرنا بل المسلم انما هو قبل العمل كما يظهر من استدلال الشهيد ره
المتقدم فان جواز العدول انما هو قبل العمل اجماعا كما سيجيء في القانون الآتي وكذلك
يتحقق بترك العمل على مقتضى الفتوى الاول فيما يتجدد بعد ذلك من الموارد الواردة عليه
فعدم لحوق النقض بالحكم انما هو لعدم التحقق في الحكم بسبب الامتناع بالذات اذ الحكم
انما هو لشخص واحد لا يتجاوزه الى مورد آخر بخلاف الفتوى فكل حكم مشتمل على الفتوى فهو
متعدي من حيث الحكم ولا ينتقض ويدل على عدم جواز النقض في الفتوى بالمذكور انه مقتضى الاستصحاب
ولزوم العسر والحرج ولزوم الهرج والمرج وعدم الانتظام في امر الفروج والاموال والاملاك
وغيرها مع ان التحقيق ان الرأي لو تجدد في المسألة في الصورة المفروضة فان الرأي انما هو
جواز التزويج او عدم جوازه لا جواز فسخ التزويج الحاصل على المنهج الشرعي المكلف
به وعدمه وترتب الفسخ وعدمه على جواز العقد وعدمه يحتاج الى دليل و
الحاصل ان جواز نقض الفتوى بالفتوى في امثال العقود والايقاعات بعيد وتوقيعها مطلقا



مشكل بل لم يظهر عليه دليل وما يظهر من دعوى الاتفاق من كلام بعضهم فيما لو تغير رأي المجتهد
في المعاملة التي عمل بها اولا وبنى عليها النقض بها وحرمتها ممنوع مع ان دعوى الاجماع على
المسائل التي لم يثبت تداولها في زمان الائمة عليهم السلام بعيد لا سيما بها ولو فرض امكان تحقق
امكانه وقلنا بانه اجماع منقول فهو لا يقاوم ما ذكرناها من الادلة ولو سلمناه فانما سلم في
مورد هو ما لو تغير رأي المجتهد وكان الواقعة مختصة به وسيجيء كلام المحقق الاردبيلي ره في عدم
جواز نقض الفتوى بتغير الاجتهاد وان قلنا بنقضه فلابد ان يقول ببطلان المهر المسمى
مثلا ولزوم المهر المثل وعدم استحقاق الانفاق وجواز الرجوع الى ما انفقه وغير ذلك
لان المذكورات من توابع العقد الصحيح والمزوجين اتفاقهم ولو قلنا بصحته الى حين ونقضه
من حين التغير وان المراد جواز العمل بالرأي الثاني من حين التغير لا ابطال العقد بالرأي
الاول من رأسه فنعم انه ليس بنقض حقيقي بل ليس بتغير رأي حقيقة في هذه المسألة
الخاصة كما اشرنا سابقا لانه ليس حكما بحرمة العقد منه بعد الحكم بحليته بل هو حكم بحرمة
الاستدامة بعد الحكم بحلية المستلزم لحل استدامته فلابد من القول بلزوم الطلاق والترتيب
توابع العقد الصحيح اذ ذلك الانفساخ ليس من باب الارتداد بل هو من باب ثبوت الرضاع
السابق ولم يقل به احد وبالجملة سبيل الكل من زمان غيبة الامام الى الآن على تقليد المجتهدين
بل الغالب في الخلايق لا مجتهدون ولا مقلدون فهب ان هؤلاء كالمجتهد ولكن امر المقلدين
في البلاد البعيدة التي لا مناص لهم عن التقليد واوضح معرفتهم هو ذلك انما هو
على العمل بفتوى مجتهدهم في العبادات والمعاملات ولا ريب ان اكثر المعاملات فيها
خلاف فيه وهذه الاحكام لا يجري في كلها فلابد لكل مقلد ان يجري بحسبه واجابة و
صار عنده نكاحه وطلاقه في كلها حصل وللمجتهد او مجانبة له او برافعة ولو سلمنا ان يحصل
ذلك يتحقق الحكم وان يحصل الخصام بالفعل والا فليستعد لفسخ مناكحاته ومعاملاته

ويبدل الحالة بتجدد اجتهاد المجتهد او يبدله باخر ثم بعد الفسخ بسبب تغير الراي او
التجدد لتصحيحه ثانيا براي اخر ثم فسخه براي اخر ثم فسخه براي اخر وهكذا فيلزم
التسلسل وعدم الاستقرار ولا اقل من وجوب تجديده ومع قول اكثر العلماء بل كلهم على ما
ادعاه بعضهم من عدم جواز تقليد الموتى وان الناس صنفان اما مجتهد واما مقلد
فلا بد ان يعيد جميع معاملاته التي تعذر وكل ما في تحت يده مما حصل له بمعاملة على مجتهد
اخر لم يمضه او يفسخه والحاصل ان كل هذا دال على جواز العمل براي المجتهد وهو لزوم العسر
والحرج وعدمه يدل على جواز البقاء على مقتضى امثال هذه العقود والمعاملات ومما يتفرع على
ما ذكرنا جواز نكاح امراة وقع طلاقها على خلاف رايه لو انه [illegible] اختلف العلماء في بعض
اقسام الطلاق فعلى القول باختصاص عدم جواز النقض بالحكم دون الفتوى يلزم ان يحكم
المجتهد الذي يرى بطلان ذلك برجوع المراة الى الرجل اذا وقع الطلاق بتقليد مجتهد
يرى ذلك وان لم يحصل المخاصمة والمرافعة اذ لا بد ان يكون الطلاق المجتهد بنفسه بقصد
الطلاق والالتزام او باذن منه بالخصوص كذلك او بعضه بعد الوقوع كلما كتابتها
[illegible] في صورة حكما واما على ما حققناه من عدم جواز نقض الفتوى وجواز امضائه
احكامها وان خالف رايه فيجوز للمجتهد الذي لا يرى صحة مثل هذا الطلاق امضاؤه اذا
وقع بتقليد مجتهد يجوزه ومعنى امضائه الحكم بترتب اثاره عليه ومن اثاره جواز نكاح
هذه المطلقة لغيره فكما قلنا انه لا يجوز للمجتهد الذي لا يرى نكاح الباكرة بدون اذن الولي
ان ينقض النكاح الواقع بتقليد مجتهد يجوزه قبل تحقق المرافعة فكذا يجوز له ان يمضي
نكاح المطلقة على غير مقتضى رايه لان ذلك من اثار الطلاق فامضاؤه وابقاؤه معناه الحكم
بترتب اثار الطلاق عليه وجواز تعقيدها بناء على اثاره وذلك نظير الحكم بين المتخاصمين
فكما ان معنى عدم جواز نقضه لمجتهد اخر هو لزوم ترتب ثمراته عليه وان خالف رايه

فحل لذلك

فحل لذلك المجتهد اكل من المال الذي انتقل الى المدعي بحكم الحاكم المخالف له في الراي بل
لو ادعى عليه احد بعد ذلك في هذا المال ولم يقم البينة يحكم بكون المال له وهكذا
ساير الثمرات فكذا الفتوى والعقل ايضا يحكم بجواز نكاح من وقع طلاقها كذلك في عصر
المجتهد الثاني عسر عظيم وان قيل بدفع العسر بادعاء المراة خلوها عن المانع عند
من لم يطلع تحقيقه بالحال قلنا الحرج لا ينتفي بها لو علم كونها مطلقة في الجملة فان قيل عدم المعرفة
بخصوصية الطلاق كاف لحمله على الصحيح قلنا ذلك باطل اذ الصحيح اذا كان مختلفا
فيه فحمله على الصحيح عند الفاعل لا عند هذا المجتهد ومما ذكرنا يندفع ما عسى ان يورد على
الاصل عند الكل من حمل افعال المسلمين على الصحة في كل ما كان من هذا القبيل يعني العقود
والايقاعات المستقبلة لغيره التي عليها بناء معايش الخلق وترى المسلمين في كل عصر
ومصر ليس بناؤهم في البيع والشراء والقرض والنكاح والطلاق وسائر معاملاتهم
الا على الحمل على ترتب الاثار مع احتمال ان تكون معاملتهم على طبق ما يصح عند ذلك
العالم ولا ان الحمل فعل كل مسلم على الصحة مع كون اغلب الافعال المختلفة لو فرض كثيرة
بعضها باطل عند الكل وبعضها صحيح عند الكل وبعضها مما اختلف فيه ففي الغالب يحصل
احتمال المخالفة ما وقع من المعاملة لما هو راي هذا الذي يحملها على الصحة ومع ذلك لا
يلتفتون اليه فترى العلماء يجرون احكام الزوجية بين الزوجين من دون تفحص عن
حالهما ان النكاح هل وقع صحيحا بينهما ام لا مع ان احتمال كون المزوجة باطلة عند ذلك
العالم ليس باحتمال نادر لا يلتفت اليه فانه يحتمل ان يكون الزوجة باكرة تزوجت بزوجها
بدون اذن ابيها او من ارضعت معه بعشر رضعات مع ان ذلك العالم لا يجوزها او النكاح
وقع على شرط يبطل النكاح بسببه عند ذلك العالم وكذلك البيوع وساير المعاملات
فان الخلاف في العقود والايقاعات والمداينات في غاية الكثرة ومع ذلك فبناء العلماء

والعوام على ترتب آثار افعال الناس من دون تفحص عن ذلك وانت خبير بان مجرد حمل
فعل المسلم على الصحة لا يكفي في ذلك لما ذكرنا من ان المراد بها ما يعد على الصحة هو الصحة
عند الفاعل لا عند الحامل او الصحة عند الفاعل كيف ينفع في ترتب الآثار عند الجاهل فعدم
الفحص عن ذلك انما يترتب على ان تلك الاسباب من العقود والايقاعات اذا وقعت على وجه
صحيح عند الفاعل فلا بد ان يترتب عليه مسبباتها وان لم يكن كذلك عند الحامل الا ان يقال ان
ذلك مبني على قاعدة اخرى وهي الحاق النادر بالغالب بادعاء ان الغالب في تلك
الاسباب من العقود والايقاعات وغيرها هو الصحة عند الكل فان ذلك ممنوع لا يخفى على المطلع
بالفقه والخلافات الحاصلة فيها وكل واحد من ابواب مشحونة بالخلافات الكثيرة في نوعها
ففي الطلاق مثلا نقول لخلافات كثيرة من جهة الالفاظ في الصيغة ومن جهة الاحكام والشرائط
في كل واحد من اقسامه انه هل وقع رجعيا او خلعيا فان كان رجعيا فهل وقع على اللفظ
الصحيح عند الحامل ام لا وهل وقع عند رجلين عدلين سوى من يجري صيغة الطلاق او كان
احد العدلين هو وكيل الزوج وان العدلين هل كانا عادلين على ما هو مذهب الحامل او الزوج
او الوكيل فان في العدالة والكاشف عنها اختلاف معروف وهل وقع الطلاق في حضور
العدلين مع معرفتهما الزوجين ام لا وهل وقع الطلاق في حال الحيض او غيره او في الغيبة او الحضور
وان كان في حال الحمل فهل كان في المدة الاولى او الثانية ففي كل ذلك اختلافات وان كان
خلعيا فهل تحقق الشروط فيه من الكراهة على النهج المطلوب ام لا او على الوجه الذي يعتبر
عند الحامل او الفاعل لوقوع الخلاف في حد الكراهة وفي صحة الطلاق بعوض من دون
الكراهة وغير ذلك مما لا يحصى وكذلك الكلام في النكاح والبيع والرهن مما يطول الكلام
بذكرها ثم مع قطع النظر عن تلك الاختلافات في اصل تلك الابواب والمسائل هل وقع
ذلك بالاجتهاد والتقليد او بدون احدهما وعلى الثالث فهل كان ذلك مع التقصير



للجهالة او مع التقصير والمسامحة وهل يترتب الآثار على القسم الثالث بقسميه او باحد القسمين
منه دون الآخر وهكذا لو بالمجتهد تغير الرأي في اصل المعاملة وتبدل المجتهد انما يقتضي انشاء
المعاملة بعد ذلك لو اراد انشاء معاملة جديدة على الرأي الثاني لا ابطال ما يترتب على
الرأي الاول او قول المجتهد الاول ولو حصل به الانتقالات والتصرفات مثل ان حصل البيع
بين الزوجة وانتقل من الزوجة الى وارثها او باع الوارث بغيره وهكذا فلا ريب ان ذلك
عسر وحرج عظيم ينفيه العقل والشرع ولو فرض ان المجتهد الثاني اخترع هذا الرأي وقال
هذا ايضا رأي لا اجتهاد [illegible] وتغير [illegible] ابطال آثار الرأي الاول [illegible]
مع ذلك المجتهد ببيان عذره عند الله واقامة البرهان وهو خارج عن موضوع المسألة
نعم اذا ظهر بطلان الرأي السابق من رأس بمعنى ظهور الخطأ بغير تغير الرأي فانه تغير
ما به في الاجتهاد بانه لا يحكم ببطلان الاجتهاد السابق ولذلك ربما يعود الى الرأي
السابق ايضا وسيجيء الكلام فيه وبالجملة الكلام في العقود يخالف العبادات ثم لو تجدد
رأيه في وجوب قراءة السورة بعد ما كان يرى استحبابها في الركعة فيجب عليه القراءة
في الثانية وكذا لو تغير رأي مجتهده وهكذا الحال في القبلة اذا تغير الرأي في الركعة
الثانية ويقع الاشكال فيما لو حصل فرش المسجد من آجر معمول من الطين النجس
تقليدا لمن يرى طهارته بالاستحالة ثم تجدد الرأي او تغير المجتهد فهل يجب نزعه وتبديله
ام لا وانما يفيد الاحتراز وكالزوجية حتى يرد عليه عدم جواز النزع او لا لان المناط
في ذلك هو تبعيد المسجد عن النجاسة وهو متجدد آنا فآنا وليس مما يناط بالاستمرار
والدوام ولا يبعد التفصيل بان يقال لا يجب النزع ويجب الاجتناب كالاكل
منه او حكم بجواز بناء المسجد من ذلك الآجر فان قلنا بوجوب تبعيد مطلق المسجد
حتى جدرانه من النجس فيلزم تخريب المسجد وهو مشكل فان قلت قد ذكرت ان الفقيه

يجوز نقضه بالحكم وان كان لا دليل عليه نقض الفتوى بالفتوى وكثير مما ذكرناه في نقضها با
لفتوى من المفاسد يجري في نقضها بالحكم ايضا مثل لزوم العسر والحرج وغيره فلئن تحقق المخاصمة
غالبا انما هو في اول الامر ولا يترتب عليه عسر وحرج وانما في تحققها بعد مدة مديدة
مع عدم ثبوت التراضي عليهما في اول الامر نادر ولا يلزم من المفاسد في ذلك ما يلزم من
في اصل نقض الفتوى بالفتوى وانباع نفي العسر والحرج في ذلك عن احد المتخاصمين يوجب
ثبوته على الاخر بخلاف صور الفتوى التي لم يحصل فيه مخاصمة كما هو الغالب في المسائل
الخلافية التي هي مبنى امور معاش الخلق ومع ثبوت التراضي في اول الامر مثل ان يبني في المسئلة
الخلافية على راي مجتهد ثم بعد ذلك حصل الاختلاف بينهما بحسب الطمع والهوى او بسبب
التمسك بتغير راي المجتهد او تبدله بآخر وترافعا الى مجتهد يرى ذلك باطلا فالحكم
بجواز النقض في ذلك ايضا مشكل لما فيه اكثر ما ذكرنا عليه وقد سبك المقام في بيان حال
تجدد الراي وحصول المخالفة بين الرايين وبيان الصور التي يحصل المخالفة بين الرايين
وبيان ما يجوز نقضه بالحكم وما لا يجوز ان الصور التي يتصور فيها مخالفة الرايين مع
قطع النظر عن المرافعة والمخاصمة ثمنة الاول مخالفة المجتهد لرايه السابق بسبب التغير
وتبدل الحكم بالنسبة اليه كما اذا عقد البكر لنفسه بدون اذن الولي ثم تجدد رايه فا
لمشهور بينهم بل ادعى عليه السيد عميد الدين ره الاتفاق بانه يبني على رايه الثاني فيحرم عليه
وزوجته فاولى الا ان يتصل حكم حاكم قبل ذلك فيحرم عليه لكثرة قوة الحكم وتامل فيه بعضهم لان
الحاكم لا يصير حلالا بسبب الحكم اقول ويشكل الحكم بالتحريم وان لم يتصل به حكم الحاكم لعدم الدليل
غاية ما يدل عليه ادلة حرمة النكاح بدون اذن الولي هو النكاح الابتدائي لا استمرار الحاصل
بعد وقوعه على ما هو مقتضى اجتهاده مع انه لو قلنا بالحرمة فينفسخ النكاح ولا يحتاج الى
الطلاق وهذا الفسخ انما هو لما ظهر عليه من عدم جواز نكاحها من راس لا عدم جواز

عليه

امساكها فيما بعد

امساكها فيما بعد فقط فغاية الامر عدم الاثم عليه فليس هذا من باب الاعتقاد بالحكم بعد
ثبوت الرضاع السابق المثبت لمهر المثل على الخلاف لظهور فساده من راس واذا كان كذلك
فاذا انفسخ النكاح بتجدد الراي فجاز لها التزويج بغيره فاذا تزوجت بالغير ثم تجدد
رايه وظهر له بعد ذلك جواز العقد وصحته راسا فمقتضى العمل على الراي الثاني هو
جواز الدخول بها والنظر اليها وامثال ذلك في حال الغير لان تجدد رايه كشف عن صحة
العقد من راس لا جواز الدخول عليه بعد التجدد ولم يبح العقد الاول الا بتجدد الراي و
مظنة الحرمة ولم يقع منه طلاق او ارتداد او نحو ذلك حتى يحتاج العود الى عقد جديد
فعلم جواز التجدد وانه بعد ذلك وهكذا فيشكل الحكم بالحرمة بتجدد الراي وان لم يحكم
به حاكم فما ادعاه السيد عميد الدين ره من الاجماع فهو ممنوع كما اشرنا وما يؤيد
ما ذكرنا حكمهم بعدم الحرمة اذا لحقه حكم حاكم فان الدليل على الحلية بعد حكم الحاكم مع تغير
الاجتهاد ان كان هو الاجماع فهو ممنوع لوجود الخلاف فيه وان كان هو لزوم التسلسل
عدم الاستقرار لولاه والعسر والحرج فيلزم ذلك في الفتوى ايضا ومخالفة المجتهد لراي نفسه
ايضا كما اشرنا الثاني مخالفة المجتهد لمجتهد اخر ولا ريب انه ليس له مزاحمة ولا مزاحمة
مقلده اذا قلده ما لم يظهر انه يجوز له ان يبني على صحة ما حصل بفعلهما وترتيب الاثار عليهما كما
اشرنا في تزويج مسائل الطلاق وكذلك الكلام في مقلد ذلك المجتهد اذا اتبع مجتهده
الثالث مخالفة المسلمين لم يكن مجتهدا ولم يعلم من حاله انه مقلد لمجتهد ام لا ولم يظهر عدم وجب
مزاحمته ايضا حمل فعله على الصحة بل الامر كذلك لو علم مجتهده ايضا بناء على ما تحقق فيما
بعد من عدم الدليل على بطلان تقليد الميت سيما فيمن كان مقلدا له سيما في المسئلة التي
قلده فيها في العقود والمعاملات بل الدليل على الجواز الرابعة مخالفة لمن علم انه بنى على
احد الاقوال في المسئلة بتقليد من لا يجوز تقليده مع كونه جاهلا بوجوب التقليد

او مخالفا ولا اثم فيه ولا يجب مراجعته في الارشاد والهداية في الاخذ والعمل لكن الحكم ببطلان
عقد اخذه كذلك مع موافقته لاحد الادلة الاجتهادية المطابقة لاحد الاقوال الموجودة في المسئلة
مشكل والتحقيق في ذلك يظهر مما قدمناه في اوائل باب الاجتهاد والتقليد ونقول هنا الغافل
الجاهل اذا اعتقد ان حكم الله في حقه هو جواز العقد وانه يترتب عليه اثاره فلا ظ ترتب
الاثار وصحته ما لم يظهر كونه باطلا من راس بان يكون خارجا عن الاقوال المتحققة في تلك
المسئلة وعن مقتضى احد الامارات الشرعية القائمة عليها فانه اذا كان موافقا لاحد الاقوال
في المسئلة فهو كما لو كان مقلدا لاحد من المجتهدين المختلفين في المسئلة وكما لا يجوز نقض
الفتوى للمجتهد المخالف فلا يجوز نقض ما بنى عليه ذلك الغافل الجاهل باعتقاده انه حكم
الله في حقه اذ لا دليل على بطلانه غاية الامر ان ذلك المجتهد يرجح في نظره خلافه واما الحكم
ببطلانه في نفس الامر فكلا واذا كان تكليفه حين الجهل والغفلة هو البناء على هذا العقد
فلا بد من القول بالسند اليه اثاره كما كان الحال كذلك في المقلد للمجتهد بعد تغير الراى وكما كان
قولنا ببقاء اثار العقد الحاصل بتقليد المجتهد مبنيا على الاعتماد على ما هو حجة عنده من
فتوى مجتهد فكذا هنا مبني على الاعتماد على ما هو حجة عنده من فتوى والده العامي او غيره
من الذين لم يكونوا مجتهدين ولا مخبرين عن مجتهد مع ان المعاملات من باب الحكم الوضعي وكان
مدخلية العلم والجهل فيها واشتراط صحتها بالنية وقصد الامتثال ولو قلنا بان العقد المبني
على معتقد العاقد الجاهل الغافل مع موافقته لاحد الاقوال في المسئلة باطل من جهة عدم
صدوره عن الاجتهاد او التقليد فيلزم البطلان في اكثر المعاملات الواقعة في زمان مع
عدم اخذها عن المجتهد وان هو وافق راى مجتهد العصر واستخبر بانه خلاف المجهود
من طريق السلف والخلف ولو تزوج امراة ارتضعا معه عشر رضعات مثلا من دون معرفتهما
بالمسئلة ولم يوجب التقليد والاخذ من المجتهد فيجب على المجتهد الذي يقول بكون

ذلك صحيحا ايضا

ذلك صحيحا ايضا فلا يجوز نقضه اذا اطلع عليه لانه لم يحصل من جهة التقليد وكذلك ساير المعاملات
فحينئذ لو وافق ذلك راي المجتهد الموجود من باب الاتفاق فيحكم بصحته ولو وافقا لنفس الامر ولا يتوقف
صحته وكذا اجازته بعد الاطلاع لا يوجب صحته من اول الامر الا انه لا يخفى ان غاية البطلان
هو انشاء العقد بدون التقليد ولم يعهد مثل ذلك الحكم من العلماء ولو كان ذلك لانا لما
تركه الامرون بالمعروف والناهون عن المنكر لشايع وذايع بحيث لم يخف هذا الاختفاء
ويؤيده الاستصحاب ونفي العسر والحرج وغيرها ايضا الخاتمة مخالفته لمن كان كذلك لكن لم يكن
جاهلا بالمرة وغافلا بل ترك التقليد مسامحة فلا ريب في حكم الهداية والارشاد في الاخذ
والعمل واما الكلام في بطلان العقد الذي اوقعه كذلك اذا وافق احد الادلة والاقوال في
المسئلة نفيه الكلام ويمكن توجيه القول بعدم جواز النقض فيه ايضا اذا هو وافق احد الاقوال
في المسئلة بان نجوز النقض للمجتهد المخالف له ان كان لاجل مخالفته له وظنونه انه خلاف حكم
الله وانه ليس بسبب يترتب عليه حكم شرعي فلابد من القول بجواز النقض فيما لو كان
قلد المجتهد الاخر ايضا لانه خلاف حكم الله بحسب ظنه وقد بينا بطلانه وان كان لاجل انه لم
يتبع فيه مجتهدا وعدم جواز نقضه فيما لو اتبع المجتهد انما هو لاجل انه يتبع المجتهد وادى مقتضى
تكليفه فيرد عليه انه على ما ذكرنا من مدخلية متابعة المجتهد في ترتب الاثر فلابد ان
يجب عليه النقض لو لم يوافق راية ايضا لانه لم ياخذه من المجتهد ايضا وهو كما لا بد الحكم
الوضعي لا مدخلية في ترتب الاثار عليه للعلم والجهل وقصد الامتثال وعدمه انما
في العبادات لاجل اشتراط النية وقصد التقرب والامتثال فيها وهو لا يتم الا مع العلم او الظن
بانه حكم الله فلو زوج احد بنته باحد مع جهله بحصول عشر رضعات بينهما مع انه مسئلة
الخلاف فيه بين العلماء او باع العنب ان يعمله خمرا ونحو ذلك وهكذا ويسمعه المجتهد الذي
رأيه موافق لذلك فلا يجوز نقضه لانه يصدق عليه انه نكاح وبيع ويترتب عليها احكامها

غاية الامر كونه منهيا عنه بدون الاخذ عن المجتهد والنهي مع انه لا يدل على الفساد في
المعاملات انما تعلق هنا بامر خارج عن المعاملة وان كان لاجله لا لمنع الحاصل في المسئلة
حصل له التردد عند اجراء الصيغة فلا يتحقق منه الانشاء في الايقاع فان قلت الاصل عدم
ترتب الاثر والعقد الثابت من الترتب هو ما يحصل المعاملة بالاجتهاد او بالتقليد فما
الاثر دخل القائل والجاهل مع اعتقاد الترتب ثم انهم واما المتفطن المسامح فلم يعلم دخوله
معاملة تحت ما يترتب عليه الاثر قلت لا ريب ان الدليل الشرعي يرفع الاصل والحكم
الوضعي بنفسه واقع للاصل من دون مدخلية العلم والجهل غاية الامر حصول الاختلاف
في الحكم الوضعي بسبب بعض شرائطه بعد ورود الكلام ونقول ان الحكم بعدم ترتب الاثر
اما لاجل بطلانه في نفس الامر واما لاجل انه خالف راي هذا المجتهد واما لانه لم يحصل
من حجة اجتهاد ولا تقليد والاول خلاف المفروض لانه من المسائل الاجتهادية والثاني
يوجب الحكم بالبطلان لو كان ماخوذا من مجتهد اخر يخالف له ايضا والثالث لا مدخلية
له في الحكم الوضعي اذ لو كان له مدخلية لجرى فيما وافق رايه ايضا والحاصل ان الاقوال
في المسائل الاجتهادية مبتنية على الامارات الشرعية والموهوم من عدم ظهور بطلان ماخذها
نعم لم الحكم بالبطلان غاية الامر عدم جواز اختيار اخذها لهذا المسامح رجما بالغيب
واما مع اختياره لذلك فالحكم بجواز النقض ايضا يحتاج الى دليل سيما اذا وقع العقد بتراض
من الطرفين ولم يقع بينهما تنازع اصلا وسيما اذا وافق اجتهاد المجتهد الذي يريد نقضه
واذا لم يجز النقض فيلزمه ترتب الاثار واما ما دل على لزوم الاخذ من المجتهد وان ما خالف
الامارات الشرعية والاقوال المتداولة يكون باطلا فلا يجري فيما لم يدل على بطلانه مثل
ما نحن فيه مما وافق من المعاملة على طبق واحد من الاقوال وان كان مع المسامحة
واصالة عدم الوجوب وعدم ثبوت التكليف بفسخ مقتضى هذا العقد ايضا مما يدل عليه ولكن

ان المقام بعد لا يصفو

ان المقام بعد لا يصفو عن شوب الاشكال وان كان الاظهر الصحة سيما فيما وافق راي المجتهد هذا
ما لاقسام تخالف الاراء في الفتوى واما بيان حال الحكم وجواز النقض به فنقول ان الحكم الصادر
من الحاكم لا يجوز نقضه لا بالحكم ولا بالفتوى بالاتفاق ما لم يظهر بطلانه واقعا وان اختلف
الراي من نقض الحكم او غيره وان الفتوى قد يجوز نقضه بالحكم وقد لا يجوز اما الصورة التي
يجوز فهو ما لو وقع النزاع في امر بعد زمان العقد لما تبدل او حينه بعد الاصطلاح على ان لا حق
الدعوى وان طال المدى واما الصورة التي لا يجوز فهي ما لو تراضيا المتعاقدان على عقد
مع معرفتهما بكون المسئلة خلافية بان بنيا على تقليد مجتهد واحد او ما يقوم
مقامه كما لو كانا جاهلين بلزوم التقليد راسا ثم عرفا بعد ذلك الخلاف وسبيل النزاع
ودعاهما الهوى الى المنازعة فالاظهر عندي عدم نقض الفتوى هنا ايضا بالحكم انتهى وفيه
انه يحمل المعاملة او الفعل من المسلم على الصحة ولو علم انه لم يقلد مجتهدا اصلا ولا اجتهد
معه فليس الحمل على الصحة في الصورة المفروضة لان الحسن نقض الفتوى وانه يحمل على الصحة
من يقول بنقض الفتوى كالعلامة والسيد عميد الدين ومن كان من اتباعهما في القول
المذكور هو جميع الفقهاء كما هو صريح عباراتهم فليس الحمل الا للقاعدة المستفادة من الشرع
من حمل فعل المسلم على الصحة الواقعية وهي في نظر الحامل ما اختاره الا ان يقال ان المراد
بعدم جواز نقض الفتوى بالفتوى عدم جواز نقض ما وافق فتوى من الفتاوى بالفتوى
معه ولو كانت فتوى الاموات ثم ومنه ايضا ان بعد تنصيص العلامة والسيد عميد
الدين اعلى الله مقامهما بان نقض الفتوى بالفتوى مجمع عليه بين الاصحاب ومتفق عليه بينهم
لا يلتفت الى ما ذكر من الادلة والاعتبارات العقلية على عدم الجواز من الاستصحاب ونفي
العسر والحرج كاستلزام جواز النقض التسلسل والهرج والمرج واختلال النظام وعدم
الاستقرار لانهما الاعتماد على ما ادعياه من الاجماع اما عدم الالتفات الى الاستصحاب فواضح

واما نفي العسر والحرج فعلى تقدير التسليم فهو قابل للتخصيص كما لا يخفى على ارباب التحقيق
فان نفي العسر والحرج من الادلة اللفظية القابلة للتخصيص واما استلزام جواز النقض التسـ
لان جواز النقض يستلزم جواز نقض النقض وهكذا فممنوع وكذا استلزام الهرج والمرج
واختلال النظام وعدم الاستقرار وان منع جواز النقض لا يناسب مذهب من يقول
بحجية الظن مطلقا او ظن المجتهد فان الدليل الذي اقيم على حجية الظن انما يقتضي رفع حكمه
برفعه الا ان يقال انه ثبت في الخارج ان ما ادى اليه ظن المكلف في المعاملات بعد استفراغ
الوسع يجب بحاله يجب ان يستمر حكمه ولو تغير ظنه وانى لك باثبات ذلك فان قلت
لو لم يستمر ووجب النقض يلزم الهرج والمرج واختلال النظام وعدم الاستقرار وبعبارة
اخرى ما يدل على عدم جواز نقض الحكم بتغير الاجتهاد يدل على عدم جواز نقض الفتوى بعينه
ومع لعليه ايضا او يؤيده حمل المعاملات الصادرة عن المسلمين على الصحة قلت لابد في
تنقيح المقام من تفصيل وبسط في الكلام اعلم انه اذا انسد باب العلم في العبادات والمعاملات
فالتكليف اما الاخذ والعمل بالظن مطلقا او بظن المجتهد الحي او المجتهد مطلقا من اي نحو و
امارة حصل او بما ادى اليه اجتهاد المجتهد الحي او مطلقا سواء كان حيا او ميتا من الامارات
لا الاسباب الخاصة مطلقا وفي الصورة الاخيرة اذا اجتهد المجتهد الحي فيما يتعلق بالعبادة وادى
اجتهاده الى فتوى فاخذ بتلك الفتوى وعمل بها ذلك المجتهد ومقلده ثم ادى اجتهاده
الى ما يخالف تلك الفتوى فهل على ذلك المجتهد ومقلده اعادة ما عملا بالفتوى الاول
وبناء العمل على الفتوى الثانية وكذا اذا مات ذلك المجتهد او رجع المقلد عن تقليده
الى مجتهد يخالف فتواه فتواه فهل على ذلك المقلد اعادة ما عمل بتقليد المجتهد الاول
او لا يجب عليه الاعادة بل انما يجب عليه ان يبني عمله فيما بعد على فتوى المجتهد الثاني
لا خلاف ظاهرا بل اتفاقا انه لا يجب على المجتهد اذا تغير رأيه ولا على المقلد له اعادة العبادات

التي كانت مبتنية

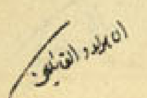
التي كانت مبتنية على الرأي الاول لدلالة الامر على الاجزاء واصالة البراءة عن وجوب القضاء و
استلزامه العسر والحرج المنفيين في الشريعة وكذا لا يجب الاعادة اذا كان الفتوى الاول مخالفة
للدليل القاطع او كان متنقضا في الاجتهاد واما على المقلد فقط واما على نفس المجتهد فلما
قررنا ثمة وهو ليس من جهة انه لا ينقض الفتوى بل من جهة ما ذكرناه ولو كان من جهة ان الفتوى
لا ينقض الفتوى لكان للمجتهد الذي يخالف المجتهد الاخر فيما يتعلق بالصلوة ان يأتم به و
لو كانت المخالفة يجب الحكم ببطلان صلوته والبناء على العموم فتم وهو يؤيد ان
الفتوى ينقض الفتوى بل يدل عليه في الجملة فتم واذا اجتهد فيما يدخل في ابواب المعاملة
وادى اجتهاده الى فتوى فاخذ بتلك الفتوى وعمل بها ذلك المجتهد او مقلده ثم ادى
اجتهاده الى ما يخالف تلك الفتوى كما اذا افتى بصحة بيع او نكاح فاشترى او نكح ثم ادى اجتهاده
الى بطلانهما فهل يحكم بعد تغير الاجتهاد بفساد البيع والنكاح الواقعين ورد المبيع الى مالكه
ان كان باقيا والا فمثله ان كان مثليا وقيمته ان كان قيميا والاجتناب عن الزوجة نظرا الى
فساد البيع والنكاح اولا يحكم بفساد البيع والنكاح او يحكم بهما ولا يحكم برد المبيع و
الاجتناب عن الزوجة لان بناء الفتوى الاول على استمرار اثار البيع والنكاح ولو ظهر
رجحان خلافهما فانه لو لم يكن بناؤها على الاستمرار بل على عدم الاستمرار لا الاستقرار ولا
والاضطراب يلزم الاختلال العظيم في امر المعاملات لانه يلزم على هذا ان يكون كل معاملة
خلافية صادرة عن صاحبها في معرض الزوال وهي يوجب عدم الاقبال الى المعاملات ه
لخلافية فيختل النظام مقتضى ظاهر العلامة والسيد عميد الدين انما هو الحكم بالفساد في
البيع والاجتناب عن الزوجة وظاهرهما ان ذلك مما يجمع عليه بين الاصحاب بل هو مقتضى
القاعدة ولكن الاقوى ذلك لانه اذا تغير رأي المجتهد وادى ظنه الى بطلان البيع او النكاح
يلزم ان يحكم ببطلان ما وقع قبل التغير وهو يقتضي الحكم بعدم ترتب اثار البيع والنكاح

الصحيحين على البيع والنكاح السابقين الا ان يقال ان ذلك نظير العبادة الواقعة ممن يخالف مذهبه مجتهدا كان او مقلدا لمذهبنا فانا لا نحكم بفساد عبادة ذلك المخالف بل نحكم بصحتها اذا صدرت منه وبفسادها اذا صدرت منا ولذا لو نذر ان يعطي من يأتي بالعبادة الصحيحة شيئا بقول يجوز ان يعطيه من يكون مخالفا له في المذهب والراي وكذلك العبادة التي صدرت منا قبل تغير مذهبنا فيها فانا لا نحكم بفساد ما صدرت منا قبل التغير بل انما نحكم بفسادها لو صدرت منا بعد التغير واثار البيع والنكاح الصحيحين التي يترتب على البيع والنكاح الواقعين قبل التغير الى انها هي اثار البيع والنكاح الصحيحين دون اثار البيع والنكاح الصحيحين المترتبة على البيع والنكاح الفاسدين فان البيع والنكاح المذكورين انما يكونان فاسدين اذا صدرا ممن تغير راية بعد تغير الى هذا كما هو في ان يكون عمل في زمان صحيحا وفي زمان اخر باطلا وفيه ان الصحيح في الواقع ونفس الامر شيء واحد ويطلب كل مجتهد باجتهاده ذلك الامر الواقعي والنفس الامري واحد المخالفين في المذهب لا يحكم بصحة عمل المخالف كيف وهو لو فعل بصحته لكان له ان يخطئه وليس كذلك بل يقول ببطلانه غاية الامر انه معذور بعذره لاعتقاده مذهب المصوبة ثم او يقال ان الشارع قد اجرى على كل معاملة قد حكم بصحتها في زمان بالاجتهاد او تقليد المجتهد الحي الاعلم او الحي مطلقا او مطلق المجتهد او الجهل او الغفلة احكام الصحيح دائما ولو ظهر فسادها وبطلانها اذا لم يكن فسادها قطعيا لئلا يختل النظام فانه لو اجرى عليها احكام الصحيح ما لم يظهر بطلانها واذا ظهر البطلان كان اللازم ان يجري عليها احكام الباطل يلزم العسر والحرج المنفيات فانه اذا نكح شخص امراة نكاحا كان في نظره صحيحا من اجتهاد او تقليد او جهل او غفلة ثم تبين فساده فلو كان اللازم عليه بعد تبين الفساد والبطلان بالاجتهاد او تقليد المجتهد المباعدة والمفارقة عنها وكذلك على امراته مضافا الى عدم المطالبة بما ليس من حقوق الزوجية من النفقة

والكره والكنى

والكره والكنى والمصاحبة والمواقعة يلزم العسر والحرج والحرج وكذا اذا اشترى شخص من الغير شيئا شراء كان في نظره صحيحا ثم تبين فساده وبطلانه فلو كان اللازم عليه بعد تبين الفساد رد المبيع الى مالكه وعدم الانتفاع به والتصرف فيه ان كان باقيا والا فرد مثله او قيمته يلزم العسر والحرج وربما يعلم الزوجة الفساد لاعتبارها القول بالصحة وكذلك البائع فيقع بينهما النزاع والاختلاف بل يلزم ان يجوز ان يجامع الناكح الذي تبين له بطلان نكاحه بتجدد رايه او راي مجتهده او بتقليد مجتهد اخر لموت مجتهده او وجود اعلم منه فارق زوجته ونكحت بغيره ثم تبين له ان نكاحه صحيح وان اعتقاد البطلان كان خطا بالاجتهاد او التقليد لان الزوجة التي نكحت بغيره بعد المفارقة وكذلك يجوز ان يتصرف في مبيع يتبين له بعد اعتقاد صحة بيعه اولا انه كان فاسدا باطلا ورده الى البائع ثم تبين له ان اعتقاده الاول كان صحيحا حقا وان اعتقاده الثاني كان خطا اذا كان في يد البائع وهكذا الكلام في الاجارة وغيرها من العقود اللازمة بل وفي الايقاعات كما اذا طلق زوجته طلاقا صحيحا فزوجت بغيره ثم تبين له ان الطلاق الواقع كان باطلا فيجوز له ان يواقعها فان فيه تسلط الزوجة في الصورة الاولى وبيع المبيع البائع في الصورة الثانية بعد الطلاق فرع الزوجية والمفروض انه يتبين له انها ليست زوجته والبيع فرع الملكية والمفروض انه يتبين له انه ليس ملكا له وايقاع الطلاق والبيع يتوقفا على بقاء في الزوجية لا يتحقق الجزم وفي الصورة الثانية مع ذلك ان البائع ربما لا يرضى بالاختيار من المشتري ومع ذلك ينفي الاعتراض في الصورة الثانية وفيه انا لم نجد دليلا يدل على ان الشارع قد اجرى على كل معاملة قد حكم بصحتها في زمان من اجتهاد او جهل او غفلة احكام الصحيح دائما ولو ظهر فسادها ما لم يكن الفساد قطعيا بل كلام العلامة والسيد عميد الدين يعطي ان الاصحاب قد اتفقوا على اجراء احكام الفاسد عليها بعد

تبين الفساد وقد اعترف لا عليه بحمل المعاملات الصادرة عن المسلمين على الصحة مما عرفته
من ان حمل المعاملة الواقعة من المسلم على الصحيح ولو علم انه قلد مجتهدا حيا او لا مجتهد اصلا
ما لم يعلم فسادها فلو كان الحمل على الصحة لسانه بل لم ينقض الفتوى لم يبق حملها على الصحة في
الفرض المذكور وجه بل كان اللازم على ذلك التقدير حملها على الصحة فيما اذا كان مجتهدا
او مقلدا للمجتهد مطلقا بل المجتهد الحي الاعلم ان كان والا فللمجتهد الحي لان الدليل لو تم فانما
يدل على عدم جواز نقض فتوى المجتهد الحي فان تقليد المجتهد الميت غير جائز فكيف لا
يجوز نقض فتواه وهو فرع جواز تقليده بل على عدم جواز نقض فتوى المجتهد الاعلم
اذا كان اعلم لان الواجب انما هو تقليده الا ان يقال ان هذا انما هو بالنسبة الى المتفطن
العالم واما الجاهل والغافل فلا يجب عليهما تقليد المجتهد الحي الاعلم فلو عامل معاملة
فان كانت مطابقة لفتوى مجتهد حيا كان او ميتا اعلم كان او غير اعلم فهي صحيحة لا يجوز
نقضها ونيتقض فان المسلم بالنسبة الى الجاهل والغافل انما هو الحكم بصحة معاملتها
اذا طابقت فتوى المجتهد الحي الاعلم مع وجوده والتمكن من الاخذ بفتواه والا فيحكم بالصحة
اذا كانت مطابقة لراي واحد من المجتهدين الاحياء اذا تساووا في العلم ولرأي من كان
متمكنا من الاخذ منه والعمل بفتواه في صورة عدم التساوي ولا يلزم عدم وجوب تقليد
المجتهد الحي في المعاملات وهو خلاف اطلاق القائلين بان الناس في غير زماننا صنفان
مجتهد ومقلد ومع العمل ما عداهما باطل وحمل كلامهم على ان المراد بالمجتهد مطلق المجتهد
الشامل للحي والميت ينافي ذهاب اكثرهم الى انه لا يجوز تقليد الميت اذ الاولى له
تخصيص كلامهم بان المراد ان الناس في العبادات صنفان مجتهد ومقلد للمجتهد الحي
والا ففي المعاملات صنفان مجتهد ومقلد للمجتهد سواء كان حيا او ميتا لا يخفى بعد الظاهر
له فضلا عن اقامة الدليل عليه والظاهر ان ارباب هذا القول لا يرضون بذلك فان



ان هؤلاء القائلين يقولون بوجوب تقليد المجتهد الحي في العبادات والمعاملات جميعاً فان قلت
ان مرادهم بالوجوب انما هو الوجوب التكليفي دون الوجوب الشرطي ويظهر الثمرة فيما اذا قلد شخص
ميتا فان قلنا بان تقليد الحي واجب بالوجوب الشرطي يلزم فساد معاملة ذلك الشخص وان
قلنا بالوجوب التكليفي لا يلزم فساد المعاملة بل انما يستحق العقوبة بسبب ترك تقليد
الحي قلت ذلك القول مما لم يقم عليه حجة بل الحجة التي اقاموها على جواز التقليد من الاجماع والكتاب
انما يدل على فساد المعاملة بدون تقليد المجتهد الحي فتدبر وبالجملة الظاهر ان مذهب القائلين
بعدم جواز تقليد المجتهد الميت انه لا فرق بين العبادة والمعاملة وانه اذا وقع العمل على
تقليد الميت سواء كان عبادة او معاملة والفرق بين العبادة والمعاملة خلاف مذهب
هؤلاء الجماعة ظاهرا يكون فاسدا وكذلك الحكم بصحة المعاملة الصادرة على وفق رأي المجتهد
الميت بدون العذر الشرعي مطلقا والفرق بين المتفطن المتمكن من تقليد المجتهد الحي و
غيره بانه اذا قلد الميت كان عاصيا بخلاف المتفطن الغير المتمكن منه والجاهل والغافل
فانه ليس لهم عصيان خلاف مذهب هؤلاء الجماعة ظاهرا فان قلت غاية ما افاد كلامهم
انما هو وجوب تقليد المجتهد الحي وفساد ما لم يكن عن تقليده وهو لا يستلزم تقرير ما قاله
العلامة والسيد عميد الدين من نقض الفتوى بالفتوى فانه على تقدير ذلك تصح المعاملة
التي كانت عن تقليد المجتهد الحي الاعلم او الحي واذا كانت صحيحة فلا يجوز نقض فتوى
ذلك المجتهد بفتوى مجتهد اخر وكلام العلامة والسيد عميد الدين يدل على جواز نقضها
قلت انا انما اردنا ان نقول ان مذهب القائلين بان الناس صنفان مجتهد ومقلد
للمجتهد الحي ان المعاملة اذا لم يكن عن اجتهاد وتقليد المجتهد الحي يكون باطلة فتدبر
فالحمل على الصحة انما هو بمجرد التعبد لكن فيما لم يعلم فسادها بدليل قاطع او ظني
كما اذا اتى المضيف للضيف الذي يقول بحرمة العصير الزبيبي عصيرا زبيبيا قائلا بحليته

اذا اهدى من يقول بحليته الى من يقول بحرمته فانه لا يجوز له الاكل منه لانه حرام عنده وكما اذا
اتى مضيف من ذبيحة يقول بحليتها الى ضيف يقول بحرمتها لعدم اعتبار الذابح فيها ما يعتبر
شرطيته فى الذبح او اهدى اليه منها فانه لا يجوز له الاكل منه وكما اذا جاء احد بماء يقول بنجاسته
للطهارة فانه لا يجوز له الطهارة بذلك الماء الى غير ذلك والقول بان من المعاملة ما يراد به الاستدامة
والاستمرار ومنه ما لا يراد به الاستدامة والاستمرار وما كان من القسم الاول لا يجوز فيه نقض
الفتوى بخلاف الثانى فانه يجوز نقضه ما لم يجدد له ما اخذ بعد ركنا صحيحا ولا يبعد ان يكون
قولا مستحدثا والعسر والحرج كما يتحقق فى نقض الفتوى فى الاول كذلك يتحقق فى نقض الفتوى فى
الثانى فان من يقول بالحل والطهارة فى الامثلة المذكورة باكل الزبيب واللحم ويستعمل الماء
فيتنجس عند من يقول بالحرمة والنجاسة وفى الاجتناب عنه عسر شديد وحرج وكبد سيما
مع الخلط بين المخالفين فى الرأى وكذلك يتحقق فى العقد القيم فانه اذا اشترى سمنا بفتوى
مجتهده انه طاهر ثم تغير رايه وادى اجتهاده الى النجاسة فلو قلنا بجواز نقض الفتوى فيه
يلزم الغرم على البايع او المشترى ولو سلمنا استلزام النقض للعسر والحرج والغرم فنقول
بان قاعدة نفى الحرج الثابتة فى الشريعة قد خصصت بما ادعاه العلامة والسيد عميد الدين
من الاجماع والاتفاق وفى الفرق بين الموضعين وتميز احدهما عن الاخر [illegible] المعاملات باجمعها
يراد بها الاستدامة والاستمرار لكن استدامة كل معاملة واستمرارها على حسبها فتدبر وقد استدل
عليه بانه يلزم منه جواز ان يمنع الناكح الذى يتبين له بطلان نكاحه ففارق زوجته فنكحت
بغيره ثم تبين له صحة نكاحه زوجته التى فارقها ونكحت بغيره وما ادعوه انه يمكن الذب
عنه بانه بعد تبين الفساد اما ان يقع بينهما النزاع والاختلاف فيترافعان الى الحاكم
فيحكم بينهما واذا حكم الحاكم لا يجوز النقض كما صرح به العلامة والسيد عميد الدين او لا يقع
بينهما نزاع واختلاف لتوافقهما على الفساد ولو تبين بعد ذلك الصحة فاما قبل ان تزوج

الزوج بغيره

الزوج بغيره وبيع البايع المبيع بغيره او بعد التزويج بالغير والبيع بغيره فان كان قبل ذلك
التزويج والبيع فاما ان يتوافقان فى الصحة فلا نزاع واما ان يتخالفان فيرجعان الى
الحاكم فيحكم بينهما وان كان بعد التزويج والبيع فيترافعان الى الحاكم فيحكم بينهما ولا يستدل
عليه باستلزام نقض الفتوى فيما يراد به الاستدامة والاستمرار اختلال النظم الا [illegible]
اما اذا قلنا انه اذا نكح شخص امرأة بنكاح كان يعتقد صحته ثم تبين فساده انه يجب عليه
ان يفارقها يلزم اختلال النظم وكذلك لا يلزم ذلك لو قلنا بوجوب الرد اذا اشترى
شخص من شخص شيئا باعتقاد الصحة ثم تبين الفساد وبالجملة نمنع الاختلال اذا قلنا
بنقض الفتوى بالفتوى فيما يراد به الاستدامة والاستمرار ثم قد يستبعد ان تقع صحة نكاح فى
زمان فسخ الشخص بذلك النكاح ثم تغير الفتوى بالصحة فيبقى بعينه ويترتب على الفتوى
الاولى اثار الصحة ثم يترتب عليها اثار الفساد ويكون الفتوى الثانية ناقضة للفتوى
الاولى وكذلك فى غير النكاح من البيع وغيره من اقسام المعاملات مع انه بعينه واقع فيما
اذا ترافع الطرفان المتوافقان فى حال صدور المعاملة الى المخالف فى الفتوى فيحكم على
احدهما بالفساد فانه يلزم عليه المفارقة ان كان النزاع فى النكاح والرد ان كان النزاع
فى البيع فان قلت اذا صدر المعاملة سواء كانت بيعا او مصالحة او اجارة او نكاحا
او طلاقا او عتقا او غيرها من العقود الشرعية والايقاعات عن المتوافقين سواء كان توافقهما
عن اجتهاد او تقليد او جهل او غفلة فلا يحكم الحاكم بالفساد بل انما يحكم بالصحة وان كان
مذهبه فساد المعاملة الصادرة منهما بلفظ انه خلاف الاجماع والسيرة وعلى هذا
يلزم ان لا يحكم الحاكم بين المترافعين فى المعاملة بامر لان كل مترافعين فلا بد ان اتفقا فى
المعاملة حين الصدور بلا ريب وشبهة ولو عن جهل وغفلة وخلوت مذهب الاجتهاد
طالب تراه حيث ذهب [illegible] واما جواز نقض الفتوى فكلامهم فى ذلك غير محرر فان اراد ما

جواز نقض الفتوى بالحكم بعد تحقق المخاصمة والمرافعة فله وجه في الجملة كما اشرنا فان احد طرفي
الدعوى اذا ابى مطالبة على فتوى مجتهده والاخر على خلافه وتخاصما عند الحاكم ينقض
مقتضى الفتوى بحكمه اذا خالف رايه في المسئلة انتهى فان وقعت الترافع الى الحاكم اعني
فيما يحتاج الى الاثبات ومع العجز عنه يكون للمدعي ان يحلف المنكر ويكون للمنكر رد اليمين
على المدعي واذا وقع الاختلاف بين المتعاقدين المتوافقين في حال الصدور
في الصحة والفساد فمن رجعا الى المجتهد فانما يرجعان اليه للاخبار عن الفتوى في
الحقيقة قلت تفصيل المقام بحيث يرتفع عنه غواشي الاجمال والابهام انه اذا وقع عقد
من العقود اللازمة كالبيع والنكاح والمصالحة والاجارة او ايقاع من قبيل الطلاق و
الخلع والعتق ثم وقع الاختلاف في الصحة والفساد فاما ان يكون المتخالفين مجتهدين
او مقلدين او احدهما مقلدا والاخر مجتهدا او يكونان جاهلين او غافلين او احدهما
جاهلا والاخر عالما او غافلا فاذا كانا مجتهدين فاوقعا العقد فاما ان يكونا
في حال ايقاع العقد متوافقين في اعتقاد الصحة او متوافقين في الفساد او مختلفين
فان كانا متوافقين في الصحة ثم اختلفا في الصحة والفساد كما هو المفروض في المسئلة فان
رجعا الى المجتهد فليس ذلك رجوعا اليه للاخبار عن الفتوى لان اخبار المفتي لا يوجد
لهما نفعا اذ المفروض انهما مجتهدان والمجتهد لا يجوز له التقليد فلا بد من ان نقول
ان تلك الدعوى ليست مسموعة وهو باطل فان الدعوى الصحيحة المسموعة هو دعوى
استحقاق عين او منفعة او ما في الذمة والمدعي في الفرض يدعي احد الامور الثلثة فان
المتوافقين في صحة البيع اذا اختلفا في الصحة والفساد فالمدعي اما من يقول بالصحة
او من يقول بالفساد وعلى التقديرين اما ان يكون الدعوى قبل التقابض او بعده وعلى
التقادير يكون الدعوى اما استحقاق العين او المنفعة او شيء في الذمة فيجب على الحاكم



سماع الدعوى والحكم بينهما ودعوى انحصار الحكم فيما يحتاج الى الاثبات ممنوع وكلام المنية
حيث قال او رجعا الى الحاكم فيفصل بينهما الى اخره يعطي ان الدعوى المذكورة مسموعة
ايضا ولا ينحصر الحكم فيما يحتاج الى الاثبات بل يمكن ان يحكم بالصحة وان كانت مخالفة لفتواه
نظرا الى توافقهما عليها حال الصدور فهو باطل لان الحاكم لا يحكم بالمرجوح عنده بل انما
يحكم بما هو الراجح عنده او يحكم بما يفتي به وهو يقتضي اختلال النظم فان الغالب من المعاملات
خلافه فان اتفق الطرفان المجتهدان على الصحة يترتب عليها اثار الصحة واذا تخالفا
في الراي وترافعا الى الحاكم يكون يفتي بالفساد يحكم به فلا بد من اجراء احكام الفساد
عليها سواء كانت بيعا او مصالحة او اجارة او نكاحا او طلاقا او عتقا من العقود
اللازمة والايقاعات او شركة او مضاربة او مزارعة او مساقاة او عارية او وصية ووديعة
او وكالة من العقود الجائزة واذا علم احد الطرفين ان المجتهد الاخر يفتي بالفساد فهل
يجوز له ادعاء الفساد والترافع اليه ويكون له شرعا ان يرتب عليها اثار الفساد
بعد الحكم بالفساد لحكم الحاكم له بالفساد او لا يجوز له ادعاء الفساد واذا ادعاه فترافعا



الى الحاكم فحكم على مدعي الصحة بالفساد لا يحل له ان يرتب عليها اثاره الظاهر عدم الجواز واذا
كانا متوافقين في الفساد فيجيء الاختلاف والترافع الى الحاكم اما ان يرجعا الى الحاكم يحكم با
لصحة او حاكم يحكم بالفساد فان كان الرجوع الى الثاني فلا كلام فيه وان كان الرجوع الى
الاول فحكم لمدعي الصحة بالصحة فهل يكون في الواقع صحيحة بعد الحكم باعتبار الحكم وقبل
الحكم اما الكشف عن الصحة او لان المعاملة من الاسباب الشرعية فلا كان منطبقا لحقيقته
فيؤخذ ما يوجد سواء كان من اعتقاد وجزم او لم يكن من اعتقاد وجزم بل وان كان مع اعتقاد
الفساد والبطلان كما القاعدة المشهورة المسلمة عندهم من ان العقود تابعة للقصود
ان المعاملة على ذلك التقدير وهو اعتقاد المتعاقدين ان العقد باطل فاسد البطلان

والفساد لانهما على ذلك التقدير لم تقصد النقل والانتقال وحكم الحاكم انما يجدي في القطع
ولا فائدة تحليل الحرام ولا تحريم الحلال فلا يصير الفاسد صحيحاً ولا الصحيح فاسداً وثبت
ان العقود والايقاعات من الاسباب الشرعية فتوجد بوجود اسبابها ولو لم يكن عن
اعتقاد وجزم كالكاذب والباطل جزماً قطعاً فان القصد معتبر في العقود والايقاعات اجماعاً
وقد صرحوا به في كتب العقود والايقاعات وهو لا يتحقق مع الجزم بالفساد سيما اذا قلنا ان
الفاظ المعاملات مستعملة في المعاني الشرعية بطريق المجاز او الحقيقة دون اللغوية كما
هو الظاهر بل ربما يقال ان الصيغة لا يجدي الا مع الجزم بانها من الاسباب الشرعية ويترتب
عليها الآثار المطلوبة ومع التردد لا يتحقق قصد الانشاء فلا يتحقق العقد وسبيل الانشاء
طاب ثراه اليه حيث قال فيما حكيناه عنه وان كان انه لا يصح الخلاف في المسئلة بحيث
له التردد عند اجراء الصيغة فلا يتحقق فيها الانشاء الى قوله وهو لا ينافي الجزم في الايقاع
وفي كلامه طاب ثراه ذلك انا لم نجد وجهاً لما ساعده قاله في دفع الايراد بان الانشاء ينافي
التردد من ان غاية الامر التردد في الوقوع وهو لا ينافي الجزم في الايقاع فان بناء المورد
على ان ذلك القسم من الانشاء اعني ما كان من قبيل العقود والايقاعات يستدعي ان
يكون المتكلم العاقد او الموقع جازماً بان العقد الخاص او الايقاع الخاص يحصل ويقع بما
يتكلم به ويقصد نقله ومع الشك في الوقوع به لا يمكن صدور انشاء العقد او الايقاع منه
وهذا لا يندفع بما قاله من ان التردد في الوقوع وهو لا ينافي الجزم في الايقاع وبعضاً
اليه انه يظهر منه ان ذلك القسم من الانشاء انما يقتضي الجزم في الايقاع وانا لم اجد له وجهاً
فان المراد بالايقاع ظاهراً انما هو نفس الايجاب في العقود ونفس الصيغة في الايقاعات
والحكم العقد لا يقتضي الجزم بالايجاب وكذلك الايقاع مثل الطلاق لا يقتضي الجزم بالصيغة
كيف والايجاب والايقاع من قبيل الصوت والجزم لا يتعلق بالصوت بل انما يتعلق

بالنسبة الحكمية

بالنسبة الحكمية نعم التكلم بهما يستدعي تصورهما قبل التكلم ويمكن دفع الايراد بان الانشاء
لا يقتضي ان يكون العاقد او الموقع جازماً بان العقد الخاص والايقاع الخاص يحصل ويقع
بما يتكلم به كيف ولو اقتضاه واستدعاه يلزم ان لا يكون وجه لاجراء الصيغ المختلفة
في العقود والايقاعات من باب الاحتياط بل ولا يقع العقد والايقاع حينئذ لان من يريد الاحتياط
ليس له جزم بالوقوع باحدى الصيغ التي يجريها ولو قيل بان الانشاء انما يقتضي اعتقاد
الوقوع سواء كان جزماً او ظناً فنقول يلزم على ذلك القول ان لا يكون لذكر غير ما يظن
العاقد والموقع ان العقد او الايقاع يحصل به وجه اذ ليس في ذكره ظن بالوقوع اذ
الظن بالوقوع انما يتصور فيما يحصل له قبل ذلك ظن به ولا يلزم قصد تحصيل الحاصل وهو
محال والمزعوم انه حصل بما تكلم به اولاً اذا قدم ما كان يظن ان العقد او الايقاع يحصل به
ولم اجد انكر جواز الاحتياط في اجراء صيغ العقود والايقاعات خصوصاً النكاح الا ما
يحكى ظاهراً من بعض من عاصرناه من الشيوخ ونظير ذلك الاحتياط في الطهارة كما اذا وجد في
الثوب المشترك منياً واراد ان يغتسل احتياطاً فاما لو قلنا بانه يعتبر في النية الجزم
والتردد ينافيه يلزم ان لا يكون الطهارة الاحتياطية فائدة بل لا يجوز والظاهر انه لم يخالف
في جوازها احد وان خالف في الاعتداد بها اذا ظهر الحاجة اليها والظاهر انه يكتفي بها
اذا ظهر الحاجة اليها ولا اشكال ان ثمرتها اذا قرر ذلك نرجع الى المدعى ونقول واذا
كانا متخالفين في الفساد والصحة حين صدور المعاملة فيظهر حكم الاختلاف والتنازع
الى الحاكم ما قررناه في الفرضين السابقين واذا كانا مقلدين فاما ان يكونا مقلدين لمن
يحكم بالصحة او لمن يحكم بالفساد او يكون احدهما مقلداً لمن يفتي بالصحة والآخر لمن يفتي
بالفساد وان كانا مقلدين لمن يفتي بالصحة فاذا اختلفا ورجعا الى الحاكم فاما ان يكون
ذلك الحاكم يفتي بالصحة ايضاً فلا كلام فيه او يفتي بالفساد وح اما ان يكون من انفى



بالصحة يترجح عليه بالاعلمية او بالاورعية اولا يترجح عليه شيء منها فان كان يترجح عليه فليس
للحاكم ح ان ينقض فتوى الاعلم الاورع والاعلم والاورع في صورة التساوي في العلم
لانه لا يجوز لمن قلد مجتهدا وعمل بفتواه ان يعدل الى غيره سيما في خصوص الواقعة الا اذا كان
الغير اعلم منه لقوة الظن في جانب الغير كما قالوا والمروي ان الحاكم لا يترجح على من قلده
ثم هذا في صورة اطلاع الحاكم على انهما بنيا المعاملة على تقليد من يقدم تقليده على تقليده
والا فيحكم بينهما بما هو الراجح عنده من الفساد

١٥٥